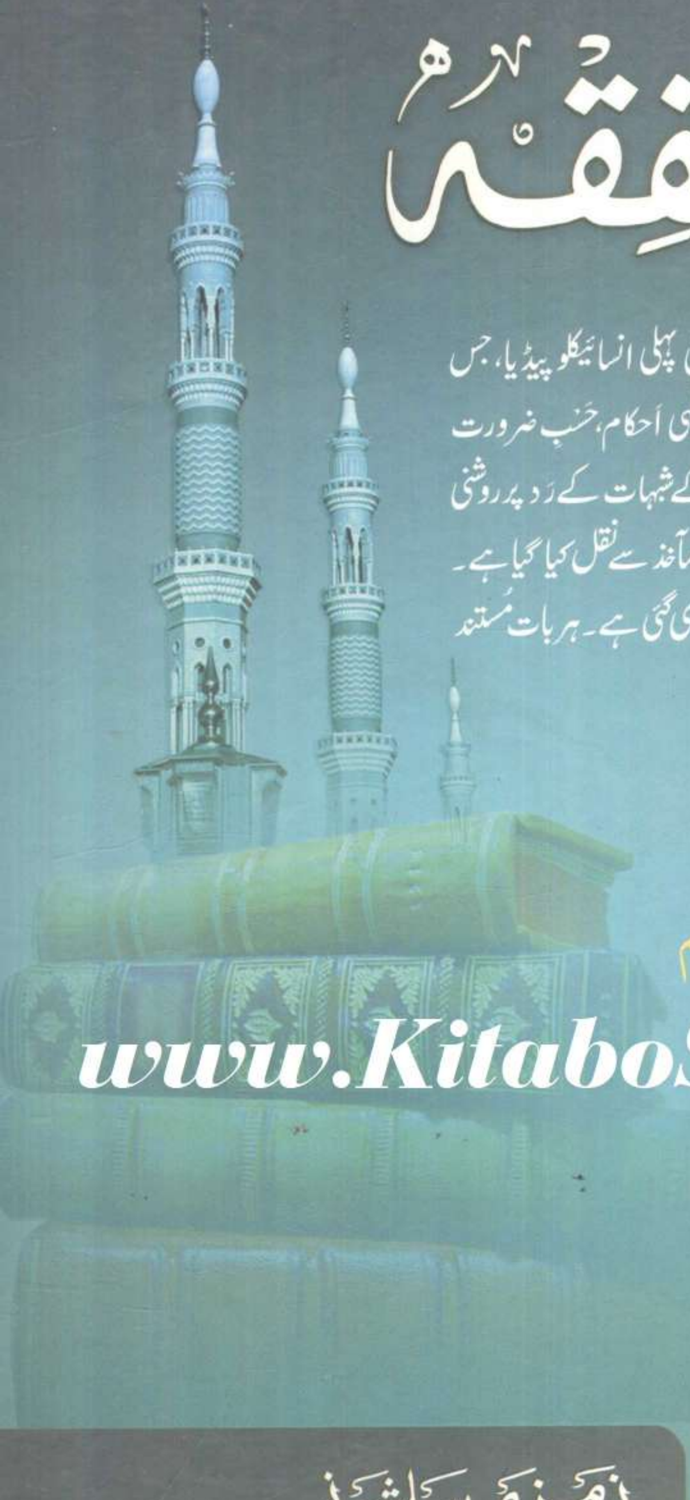


قاموس الفقہ

اُردو زبان میں مُرتّب ہونے والی فقہ اسلامی کی پہلی انسائیکلو پیڈیا، جس میں فقہی اِصطلاحات، حُروفِ تہجی کی ترتیب سے فقہی اَحکام، حَسبِ ضرورت اَحکامِ شریعت کی مَصالح اور معانِدین اِسلام کے شبہات کے رَد پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور مذاہبِ اربعہ کو اُن کے اصل مآخذ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز جدید مَسائل اور اُصولی مَباحث پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ ہر بات مُستند حَوالہ کے ساتھ، دِل آویز اُسلوب اور عام فہم زبان

جلد دوم

احتباء - تیمّم

تالیف

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

زمزم پبلشرز

www.KitaboSunnat.com

قاموس الفقہ

جلدِ دوم

قاموس الفقہ

جلدِ دوم

اُردو زبان میں مُرتّب ہونے والی فقہ اسلامی کی پہلی انسائیکلوپیڈیا، جس میں فقہی اصطلاحات، حروفِ تہجی کی ترتیب سے فقہی احکام حسبِ ضرورت احکامِ شریعت کی مصالح اور معاندینِ اسلام کے شبہات کے رد پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور مذاہبِ اربعہ کو اُن کے اصل مآخذ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز جدید مسائل اور اُصولی مباحث پر خصوصی توجہ دی گئی ہے۔ ہر بات مستند حوالہ کے ساتھ دل آویز اُسلوب اور عام فہم زبان۔

تالیف

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد، اُردو بازار، کراچی

کتاب کا نام ــــــ قاموس الفقہ جلد دوم

تاریخ اشاعت ــــــ دسمبر ۲۰۱۵ء

صفحات ــــــ ۵۵۲

باہتمام ــــــ اخبابِ زمزم پبلشرز

ناشر ــــــ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹرز د مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzampublisher@gmail.com

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

فہرست مضامین

○ ○ ○ ○

پیش لفظ

الحمد للہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ ، اما بعد !

برادر گرامی جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی ان نوجوان علماء میں سے ہیں جو اپنی ذہانت اور خداداد صلاحیتوں میں اپنے اقران میں ممتاز ہوا کرتے ہیں ، انھوں نے مختصر مدت میں متعدد اہم کتابیں تصنیف فرمائی ہیں ا' فقہی موضوعات پر علمی مقالات تحریر فرمائے ہیں، اب انھوں نے '' قاموس الفقہ '' کے نام سے ایک عظیم الشان تالیف کا سلسلہ شروع فرمایا ہے، جس کی پہلی جلد شائع ہو چکی ہے اور اب دوسری جلد زیر طبع ہے۔

'' قاموس الفقہ '' کے نام سے فقہی اصطلاحات کی ایک مختصر لغت کا تصور ذہن میں اُبھرتا ہے، لیکن مولانا نے احقر کو اس کا جو مسودہ برائے مطالعہ دکھایا، اس کے معتد بہ مطالعہ سے اندازہ ہوا کہ درحقیقت یہ ایک موسوعی قسم کا کام ہے، انھوں نے صرف فقہی اصطلاحات کے مختصر تعارف پر اکتفاء نہیں کیا ہے، بلکہ فقہ اور اُصولِ فقہ میں کسی بھی جہت سے استعمال ہونے والے الفاظ کا استقصاء کر کے ہر لفظ پر ایک مقالہ تحریر فرمایا ہے، جس میں اس لفظ کی تشریح و تعریف کے علاوہ اس لفظ کے متعلق فقہی مباحث کو بھی اختصار اور جامعیت کے ساتھ سمیٹنے کی کوشش فرمائی ہے، اگر کسی اہم مسئلے میں فقہاء کا اختلاف تھا تو اسے بھی حوالوں اور بعض اوقات دلائل کے ساتھ بیان کیا ہے، لیکن فقہی جزئیات کی تفصیل امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق بیان کی ہے۔

اگر کتاب کے اُسلوبِ ترتیب اور اس میں درج کئے گئے مباحث کے انداز کو دیکھا جائے تو آج کل اس قسم کے کام اکیڈمیوں کے کرنے کے سمجھے جاتے ہیں، لیکن مولانا نے تن تنہا اس عظیم کام کا بیڑا اُٹھایا ہے، اس سلسلے میں ان کی ہمت اور محنت قابل داد ہے، زبان بھی انھوں نے عام فہم استعمال کی ہے، تاکہ علماء و طلباء کے علاوہ دینی علوم کے مطالعے کا ذوق رکھنے والے عام حضرات بھی اس سے مستفید ہو سکیں۔

احقر اس وقت حیدرآباد دکن میں صرف تین چار دن کے لئے قیام پذیر ہے، یہ حاضری مجمع الفقہ الاسلامی ہند کے سیمینار میں شرکت کی مناسبت سے ہے، اور مقاصد سفر کی مصروفیات بہت زیادہ ہیں، اس لئے پورے مسودے سے مستفید ہونے کا تو موقع نہیں مل سکا، لیکن جستہ جستہ مقامات سے دیکھنے کا موقع ملا اور یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ مختصر وقت میں کام کا ایک بڑا حصہ مولانا نے مکمل کر لیا ہے اور بہت سے مفید مضامین اس کتاب میں جمع ہو گئے ہیں، فقہی مضامین کے بیان کے لئے تعبیر میں جس تثبت ، فوائد قیود کی رعایت اور احتیاط

کی ضرورت ہوتی ہے، اُردو زبان میں اس کالحاظ کافی مشکل کام ہے، لیکن احقر نے دیکھا کہ فاضل مؤلف اس مشکل کام میں بڑی حد تک کامیاب رہے ہیں، اس سلسلے میں بعض مشورے بھی احقر کے ذہن میں آئے، وہ بھی پیش کر دیئے گئے۔

فاضل مؤلف نے موقع کی مناسبت سے جدید عصری مسائل کو بھی اپنی سوچ اور بحث کا موضوع بنایا ہے اور ان مسائل کے سلسلے میں اپنی آراء بھی دلائل کے ساتھ ذکر کی ہیں، ان آراء میں سے بعض سے احقر کو اتفاق بھی ہوا، بعض آراء قابل غور بھی محسوس ہوئیں، اور بعض میں کلام کی گنجائش نظر آئی، بحیثیت مجموعی یہ کتاب اصحابِ علم اور اہل قلم کے لئے غور وفکر کا مواد فراہم کرے گی اور عام مسلمانوں کے لئے فقہی اصطلاحات واحکام کو نسبتاً آسان طریقے سے سمجھنے میں مدد دے گی۔

اللہ تعالیٰ فاضل مؤلف کو سہولت کے ساتھ اس کتاب کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائیں اور اسے اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت سے نوازیں۔ آمین

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۲۹/محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

(نائب مہتمم وشیخ الحدیث: دارالعلوم کراچی وسابق جسٹس وفاقی شریعہ کورٹ، پاکستان)

○ ○ ○ ○

احتباء (اکڑوں بیٹھنا)

''احتباء'' بیٹھنے کی خاص کیفیت ہے، آدمی سرین کے سہارے بیٹھے اور اپنی پنڈلیاں سینہ کی طرف اُٹھا کر اس کے گرد ہاتھ باندھ لے، (۱) صحابہ کرام ﷺ سے ایک دفعہ عشاء کے وقت آپ ﷺ کا انتظار کرتے ہوئے اس طرح بیٹھنے کا ثبوت ہے، لیکن نماز میں یہ مکروہ ہے، ایک تو اس لئے کہ نماز میں جو بیٹھنے کی ہیئت مسنونہ ہے یہ اس کے خلاف ہے، دوسرے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ''اقعاء'' سے منع فرمایا ہے، اور ''اقعاء'' سے نشست کا کیا طریقہ مراد ہے؟ اس کی محدثین نے جو صورتیں بتائی ہیں، ان میں یہ صورت بھی داخل ہے جو ابھی مذکور ہوئی، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

الاقعاء ان یضع إلیتیه علی الأرض وینصب رکبتیه. (۲)

اقعاء یہ ہے کہ اپنی سرین کو زمین پر رکھے اور گھٹنوں کو اوپر کی سمت کھڑا کرلے۔

اگر عذر ہو؟

البتہ اگر عذر کی بنا پر فرض نمازیں، یا بلا عذر نفل نمازیں بیٹھ کر ہی پڑھنا چاہے تو ''قعدہ'' اور ''قیام'' کی حالت کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے قیام کی کیفیت اس طرح ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں تین روایتیں منقول ہیں، حالتِ تشہد کی طرح دوزانو بیٹھے، آلتی پالتی بیٹھے، یا ''احتباء'' کرے، امام ابو یوسفؒ نے فرمایا: احتباء کرے یا آلتی پالتی بیٹھے، (۳) لیکن بہ شرطِ آسانی ترجیح بہرحال دوزانو بیٹھنے کو ہے اور یہی معمول ہے، کہ یہ زیادہ قرین ادب اور نماز کی عمومی حیثیت سے ہم آہنگ ہے۔

احتساب

''احتساب'' کے معنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، بھلائی کا حکم دینا اور اس کی ترویج، برائیوں سے روکنا اور اس کا سدباب کرنا ہے، یوں تو خیر اُمت ہونے کے لحاظ سے احتساب پوری اُمت کا فریضۂ منصبی بلکہ اس اُمت کا نقطۂ امتیاز ہے۔

نہی عن المنکر کے تین شعبے

لیکن اسلامی حکومت میں معروف کی تنفیذ، برائی کی روک تھام اور مظالم کے سدباب کے لئے تین مستقل محکمے قائم تھے، ایک عدالت وقضاء کا، دوسرا دفع مظالم اور تیسرا شعبۂ احتساب، ان میں محکمۂ مظالم کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل تھی، جو ہر قسم کے قضیہ میں بزور قوتِ شرعی فیصلہ کو لاگو اور نافذ کرتا تھا اور اس کے اختیارات بہت وسیع تھے۔

دوسرے شعبۂ قضاء جو ان تمام اُمور کی بابت صرف فیصلے کا ذمہ دار تھا جو اس کی عدالت میں پیش ہوں، اور تیسرے احتساب جو محدود اور عمومی مسائل میں معمولی سرزنش کے ذریعہ منکر سے روکنے اور بہ قوت معروف پر عمل کرانے کا فریضہ انجام دیتا تھا اور یہ تینوں ہی شعبے عدلیہ سے متعلق تھے۔

محتسب کے اوصاف

صیغۂ احتساب کے تحت جو ''محتسب'' مقرر ہوں ان کو ثقہ، دیندار، ذی رائے، قوی الارادہ، دین میں متصلب اور منکرات سے واقف ہونا ضروری ہے، ان کے ذمہ ہے کہ حقوق اللہ، حقوق

---

(۱) المنجد فی اللغۃ: ۱۱۵

(۲) الفتاویٰ الهندیه ۱/۱۰۶، بدایة المجتهد ۱/۱۳۹، کراهة الاقعاء فی الصلوة

(۳) خلاصة الفتاوی ۱/۵۶

العباد اور بندوں اور خدا کے درمیان مشترکہ حقوق کی ادائیگی اور اسی طرح ان اُمور میں کوتاہی، معصیت اور گناہ وظلم کے سد باب کے لئے قوت کا استعمال کریں، شرعی احکام نافذ کریں اور حسب ضرورت تھوڑی بہت تعزیر بھی کریں، نیز ایسے فقہی احکام ومسائل جو فقہاء کے درمیان اختلافی ہوں اور کسی کے نزدیک وہ جائز ہو ں اور کسی کے یہاں ناجائز، ایسے اُمور کے ارتکاب کو ''منکر'' اور ''برائی'' کے زمرہ میں جگہ نہ دیں، گوخود اس کا مسلک اس کے خلاف ہو، محتسب کی باضابطہ بیت المال سے تنخواہ متعین ہوگی اور یہ کام اس کا منصبی وظیفہ شمار کیا جائے گا۔(۱)

(اس سلسلہ میں تفصیل کے لئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ :۶/۷۶۳-۷۷ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے)۔

احتضار (قریب الموت ہونا)

موت کے قریب ہونے کی حالت کو ''احتضار'' کہتے ہیں، اس کی علامت یہ ہے کہ پاؤں ڈھیلے پڑ جائیں کھڑے نہ ہوں، کان کی لویں جھک جائیں اور چمڑوں میں نرمی باقی نہ رہے ـــــ اس حالت میں مسنون طریقہ یہ ہے کہ دائیں پہلو پر اس کو قبلہ رُخ کر کے لٹادیا جائے، بشرطیکہ اس میں کوئی مشقت اور دشواری نہ ہو، اگر دشواری محسوس ہو تو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے، اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ اسے چت لٹایا جائے، لیکن سر کے نیچے کوئی چیز رکھ کر اسے کسی قدر اونچا کردیا جائے، تاکہ چہرہ کا رُخ قبلہ کی طرف ہو، (۲) دوسرے کلمۂ شہادتین کی تلقین کرے، تلقین کی صورت یہ ہے کہ شہادتین کو بلند آواز سے بار بار سامنے پڑھے، مگر اس کو پڑھنے کو نہ کہے کہ مبادا اس کی زبان سے انکار کا لفظ نکل آئے، یہ تلقین مستحب ہے، موت کے بعد امام ابوحنیفہؒ کے مشہور اور قوی مسلک کے مطابق تلقین نہیں کی جائے گی۔

مستحب اعمال واحکام

ایسے وقت میں اہل خیر اور دین دار حضرات کا مریض کے قریب بیٹھنا اور سورۂ یٰسین کی تلاوت کرنا مستحب ہے، (۳) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس سورہ کی تلاوت کی وجہ سے روح کا نکلنا آسان ہوجاتا ہے، اس وقت وہاں پر خوشبو رکھنا بھی بہتر ہے، حائضہ عورت یا جنبی کے وہاں بیٹھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

کلماتِ کفر، بحرانی کیفیت میں

اس حالت میں اگر مرنے والے کی زبان سے کوئی کفریہ کلمہ نکل گیا، تو اس کی وجہ سے اس کو کافر نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ مسلمانوں ہی کے جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسی طرح تکفین و تدفین ہوگی۔

موت کے بعد کے فوری اعمال

موت کے بعد اس کی آنکھیں بند کردی جائیں گی، ٹھوری کے حصہ کو ایک کپڑے کے ذریعہ پیشانی کی طرف باندھ دیا جائے گا، ہاتھ، ہاتھ کی انگلیاں، ران پنڈلیوں وغیرہ کو پھیلا کر درست کردیا جائے گا، بہتر ہے کہ جس کپڑے میں موت ہوئی ہے اسے اتار کر اوپر سے کسی دوسرے کپڑے سے سارا جسم ڈھک دیا جائے اور اس کی نعش کسی تخت وغیرہ پر رکھ دی جائے، ٹھوری باندھتے وقت درج ذیل دُعاء پڑھے۔

بسم اللہ وعلی ملة رسول اللہ اللھم یسر علیه امرہ وسھل علیه مابعدہ واسعدہ بلقاء ک

(۱) قاضی ابوالحسن ماوردی (م: ۴۵۰ھ) نے اپنی کتاب ''الاحکام السلطانیہ'' میں ایک مستقل اور مفصل بحث باب: ۲۰ میں اسی موضوع پر کی ہے، یہ مختصر نوٹ اسی سے مستفاد ہے۔

(۲) دیکھئے: درمختار وردالمحتار :۳/۷۸، مع تحقیق شیخ عادل احمد وغیرہ (۳) ھندیہ :۱/۱۵۷

واجعل ماخرج الیہ خیرا مما خرج عنہ . (۱)

اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر، خداوندا! اس پر اس کے معاملے کو آسان کردے اور اس پر بعد کے مرحلوں کو سہل بنادے، اسے اپنے لقاء کا شرف بخش اور اس کے لئے آخرت کو دنیا سے بہتر بنادے۔

مستحب طریقہ ہے کہ پڑوسیوں اور دوسرے قرابت داروں کو اس کی اطلاع کردی جائے، مگر اس سلسلے میں زیادہ تکلف اور اس کی وجہ سے نماز جنازہ میں تاخیر شریعت میں ناپسندیدہ ہے۔(۲) اللہ تعالیٰ اس کٹھن منزل کو آسان فرمائے اور اس گنہگار غریق عصیاں کو حسن خاتمہ کی دولت سے سرفراز کرے، ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم۔

احتکار

احتکار، اشیاء ضروریہ کو خرید کر اس طرح روک رکھنے کا نام ہے، جس سے اہل شہر کو مشقت ہو،(۳) یہ گرانی اگر اس لئے ہو کہ مارکٹ گراں ہوگا تب فروخت کریں گے تو بھی گناہ ہے اور اگر اس لئے ہو کہ قحط پڑنے کے بعد مال بازار میں لائیں گے تب تو سنگین گناہ ہے۔

امام محمدؒ کے نزدیک احتکار اور ذخیرہ اندوزی صرف غذائی اشیاء میں ممنوع ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تمام اشیاء مایحتاج اس میں داخل ہیں،(۴) امام مالکؒ کی بھی یہی رائے ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، امام محمدؒ کے ہم خیال ہیں۔(۵)

احتکار کی مذمت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑے سخت الفاظ میں اس طرز عمل کی مذمت فرمائی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: جس شخص نے احتکار کیا وہ گنہگار ہے،(۶) ایک حدیث میں آپ ﷺ نے اس طرح ذخیرہ اندوزی کرنے والے کو ملعون قرار دیا ہے،(۷) شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل شہر کے مشقت اور نظم مملکت کے لئے فساد اور بگاڑ کا باعث ہے۔(۸)

قانونی چارہ جوئی

فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ ایسے ذخیرہ اندوز اور خودغرض تاجروں کے خلاف اقدام کرتے ہوئے ان کو اپنا مال بازار میں لانے کے لئے مجبور کرے،(۹) اور اگر وہ اشیاء بہت گراں قیمت پر فروخت کریں تو قیمتوں کا تعین اصحاب رائے سے مشورہ کے بعد کردے اور ان کو اسی قیمت پر بیچنے پر مجبور کرے۔(۱۰)

یہ تو اس صورت میں ہے جب تاجر ذخیرہ اندوزی کریں، لیکن اگر کاشتکار اپنی زائد از ضرورت پیداوار روک رکھے اور بازار میں نہ لائے تو یہ فقہی تصریحات کے مطابق "احتکار" شمار نہ ہوگا، البتہ بہتر طریقہ یہی ہے کہ وہ زائد از ضرورت مال بازار میں لے آئیں اور فروخت کریں،(۱۱) مگر شریعت کے عام اُصول سے

(۱) ملخص از: الفتاوی الهندیہ :۱/۱۵۷، بدایة المجتهد:۱/۲۲۶، کتاب احکام المیت

(۲) الهدایہ:۳/۳۴۱-۳۴۲، الفتاویٰ الهندیہ :۳/۱۰۲

(۳) الفتاوی الهندیہ:۳/۲۱۳

(۴) الفتاوی الهندیہ :۳/۱۰۳

(۵) کتاب الافصاح عن معانی الصحاح :۱/۳۶۶، باب التفسیر والاحتکار

(۶) من احتکر فهو خاطئ ، مسلم عن معمر:۲/۳۱

(۷) ابن ماجہ عن عمرؓ:۱/۱۵۶

(۸) حجة اللہ البالغة :۲/۱۰۲

(۹) فتاوی قاضی خاں ، هندیہ:۳/۲۱۴

(۱۰) الاشباہ والنظائر :۸۷

(۱۱) الفتاوی الهندیہ :۳/۲۱۴

مجموعی طور پر جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر مملکت اسلامی محسوس کرے کہ انسان کی بنیادی ضروریات کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں ہے تو ان کو اس پر مجبور کرسکتی ہے، اس لئے کہ شریعت کا ایک اہم قاعدہ ہے کہ ''الضرر یزال'' (نقصان ودشواری کا ازالہ کیا جائے گا)۔

ضروری اشیاء کی فراہمی

بلکہ اسلامی تعلیمات ہمیں بتاتی ہیں کہ معاشرہ کی بنیادی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے حکومت ارباب و دولت اور سرمایہ داروں کی بلا قیمت اپنا سامان نکالنے پر مجبور کرسکتی ہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من کان له فضل من زاد فليعد به علی من لا زاد له. (۱)

کہ جس شخص کے پاس سامانِ خوردونوش ضرورت سے زیادہ ہو وہ اسے دے دے جو اس سے محروم ہے۔

تین سو صحابہ کے ساتھ حضرت ابوعبیدہ ؓ کی سرکردگی میں ایک لشکر تھا جس کا سامان خوردونوش ختم کے قریب ہوگیا، حضرت ابوعبیدہ ؓ نے جس کے پاس جو کچھ سامان خوردنی ہو جمع کرنے کا حکم دیا اور پھر سبھوں میں برابر تقسیم کردیا۔ (۲)

اس قسم کی مختلف روایات اور آثارِ صحابہ ؓ سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابن حزم اندلسی نے جو رائے قائم کی ہے وہ یہ ہے کہ:

ہر بستی کے دولت مندوں کا فریضہ ہے کہ وہ فقراء اور محتاجوں کی معیشت کے ذمہ دار ہوں اور امیر المسلمین ان کو اس کے لئے مجبور کرسکتا ہے اور ان کی بنیادی ضروریات میں حاجت کے مطابق روٹی، موسم کے لحاظ سے سردی اور گرمی کے کپڑے اور رہائش کے لئے ایک ایسے مکان کی فراہمی ہے جو گرمی، دھوپ، بارش اور سیلاب سے محفوظ رہ سکے۔ (۳)

ابن حزم ظاہری کو اپنے تشدد اور ظاہریت میں مشہور ہیں اور ان کی مایۂ ناز تصنیف ''المحلی'' اس کا واضح ثبوت ہے، مگر یہاں انھوں نے جس رائے کا اظہار کیا ہے وہ شرع اسلامی کے مجموعی مزاج اور اس کی روح کے عین مطابق ہے۔

احتلام (بلوغ)

احتلام ''حلم'' سے ہے، ''حلم'' کے معنی لذت آفریں خواب کے ہیں، انزال ہو یا نہ ہو، لیکن عرف میں احتلام ایسے خواب کے ساتھ انزال ہو جانے کو کہتے ہیں اور فقہ کی کتابوں میں بسا اوقات یہ لفظ مطلقاً بالغ ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

علاماتِ بلوغ

بلوغ کی علامتیں لڑکوں میں انزال، ناف کے نیچے بال کا اُگ آنا، حاملہ کردینا وغیرہ ہے اور عورت کے لئے حیض، جسم کے مخصوص حصہ میں بال نکل آنا اور احتلام ہے، اگر بلوغ کی یہ علامتیں ظاہر نہ ہوں تب بھی لڑکے ۱۸ سال کی عمر میں اور لڑکیاں ۱۷ سال کی عمر میں بالغ تصور کی جائیں گی، امام صاحبؒ سے دوسرا قول یہ بھی منقول ہے کہ مرد وعورت ہر دو کے لئے بلوغ کی عمر ۱۵ سال ہے، یہی امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی رائے بھی ہے اور ہمارے زمانہ کے حالات اور مزاج کے لحاظ سے شاید یہی رائے زیادہ قرین قیاس ہے۔

(۱) مسلم: ۲/۸۱
(۲) بخاری: ۲/۶۲۵، غزوہ سیف البحر
(۳) ابن حزم ظاہری، المحلی: ۲/۱۵۶

بلوغ کے بعد آدمی پر تمام عبادات اور بندوں سے متعلق حقوق وفرائض اور ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، نیز وہ اپنے معاملات میں خودمختار اور آزاد قرار پاتا ہے۔(۱)

خواب کی وجہ سے

نیند کی حالت میں شہوت انگیز خواب دیکھنے کے بعد انزال کی وجہ سے غسل واجب ہوجاتا ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے،(۲) اگر صرف خواب دیکھے مگر انزال نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، یہ حکم جس طرح مردوں کے لئے ہے عورتوں کے لئے بھی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت اُم سلمہؓ نے اس بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نعم اذا رات، غسل واجب ہوگا بشرطیکہ انزال ہو۔(۳)

احتیاط

احتیاط کسی مسئلہ میں اس رائے اور طریقہ کو ترجیح دینے کا نام ہے جس میں شک وشبہ اور احتمال کم ہو، علامہ جرجانی اس کی تعریف ''حفظ النفس عن الوقوع فی المائم'' سے کیا ہے۔(۴)

حقوق اللہ میں

امام ابوالحسن کرخی (متوفی: ۳۴۰ھ) لکھتے ہیں کہ احتیاط اللہ کے حقوق میں برتی جائے گی، بندوں کے حقوق میں نہیں،(۵) مثلاً اگر نماز کے بارے میں جائز اور فاسد ہونے کا شبہ پیدا ہوجائے تو احتیاط یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کرلیا جائے، اسی طرح جہاں حلال اور حرام جمع ہوجائیں، یا ایسی دو دلیلیں پیش نظر ہوں جن میں سے ایک ممانعت کو اور دوسری اسی چیز کے حکم یا جواز کو بتلاتی ہو ممانعت کو ترجیح دی جائے گی، چنانچہ سیدنا حضرت عثمان ؓ سے دو سگی بہنوں کو باندی کی حیثیت سے جمع کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ قرآن کی ایک آیت اسے حلال قرار دیتی ہے اور دوسری حرام، اس لئے میرے نزدیک اس کو حرام ہی رکھنا زیادہ بہتر ہے۔(۶)

کمتر عدد پر فیصلہ

اسی طرح جب دو ایسی چیزیں جمع ہوجائیں جن میں سے ایک کم کو بتاتی ہو اور دوسری زیادتی کو تو کم والی تعداد کو احتیاطاً ترجیح دی جائے گی،(۷) مثلاً اگر کسی شخص کو نماز میں یہ شبہ ہوجائے کہ ہم نے تین رکعت پڑھی یا چار رکعت اور یہ شبہ اس کو پیش آتا رہتا ہو، تو اسے چاہئے کہ تین شمار کرے، اس لئے کہ یہ تعداد متعین ہے۔(۸)

مواقع گناہ سے احتیاط

اصل میں تمام ہی شرعی اُمور میں شبہ اور احتمال سے بچ کر ایسی راہ اختیار کرنا جس میں معصیت اور گناہ کا شائبہ نہ ہو احتیاط ہے اور یہ شریعت میں مطلوب ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو جانور کھیت کی آروں پر چلتا رہے قریب ہے کہ وہ اس کھیت میں پہنچ جائے، یہی حال گناہوں کا ہے، کہ اگر آدمی گناہ کے قریب جاتا رہے تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ وہ خود گناہ میں مبتلا ہوجائے۔(۹)

(۱) الهداية:۳/۳۴۱-۳۴۲، الفتاوی الهندية:۳/۲۰۲
(۲) بداية المجتهد:۱/۴۲
(۳) بخاری و مسلم عن أم سلمةؓ بخاری:۱/۱۳۹
(۴) كتاب التعريفات:۲۲
(۵) قواعد الفقه، مولانا عميم الاحسان، بحواله: اصول الكرخی
(۶) ابن نجيم مصری: الاشباه والنظائر:۱۳۳، نواب صدیق حسن خاں، حصول المامول:۱۵، ویسے احناف کی رائے اس سے مختلف ہے، الهدايه:۳/۳۸، كتاب النكاح
(۷) حصول المامول:۱۵
(۸) هنديه:۱/۱۳۰
(۹) عن النعمان بن بشير، مسلم:۲/۲۸

افراط وتفریط

لیکن اس معاملے میں بھی ضرورت سے زیادہ غلو اُمت کے لئے تنگی کا باعث بن جائے، اسلام کی نگاہ میں ایک ناپسندیدہ عمل ہے، چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی کا اپنے کچھ صحابہ ؓ کے ساتھ ایک پانی کے پاس سے گذر ہوا، صحابہ ؓ نے دریافت کرنا چاہا کہ کیا اس جگہ درندے جانور بھی آیا کرتے ہیں اور اس سے پیتے ہیں تو حضور نے لوگوں کو اس کا جواب دینے سے منع کر دیا، (۱) مقصود یہ تھا کہ اس طرح کی تحقیق رفقاء سفر کے لئے پریشانی اور تنگی کا باعث بن جائے گی، اسی طرح آپ ﷺ نے اس اس بات کو بھی ناپسند فرمایا کسی مسلمان آدمی کی دعوت پر خواہ مخواہ یہ شبہ کیا جائے کہ شاید اس کا طریقۂ کسب حلال نہ ہو۔ (۲)

افسوس کہ ہمارے زمانہ میں عام طور پر دیندار اور دین دوست کہلانے والے اس معاملے میں افراط وتفریط میں مبتلا ہیں، کچھ لوگ وہ ہیں جو احتیاط کی روش پر نہ صرف یہ کہ عملاً قائم نہیں ہیں، بلکہ اسے مذموم اور ''مولویانہ تنگ نظری'' قرار دیتے ہیں اور کچھ لوگ وہ ہیں جو اس معاملہ میں ضرورت سے زیادہ غلو کا شکار ہیں اور حالات کی تبدیلی اور زمانہ کی تغیر پذیر قدروں اور اخلاقی زوال کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں، کاش ان دونوں طبقوں میں اسلامی شریعت کا مطلوب اعتدال پیدا ہو جائے۔

احداد (سوگ)

''احداد'' کے معنی اظہار غم کرنے کے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی عورت کے لئے کسی شخص کا سوگ تین روز سے زیادہ کرنا روا نہیں ہے، سوائے اس کے کہ بیوی اپنے شوہر کی وفات پر چار ماہ دس دن سوگ کرے گی۔ (۳)

احداد کن عورتوں کے لئے ہے؟

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ شوہر کے انتقال کے بعد عورت جو عدتِ وفات گذارے گی اس میں ''احداد'' کرے گی، (۴) امام ابوحنیفہؒ کے یہاں عدتِ وفات کے علاوہ طلاق مغلظہ اور طلاق بائن کی عدت میں بھی ''احداد'' کرے گی، (۵) اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ نے مطلقاً عدت گذارنے والی عورت کو مہندی کے استعمال سے منع فرمایا ہے کہ مہندی بھی ایک طرح کی خوشبو ہے۔ (۶)

طلاقِ رجعی کی عدت میں ''احداد'' کے بجائے زیب و زینت کرنی چاہئے کہ تا کہ مرد کی طبیعت کا میلان ہو اور وہ دوبارہ بیوی کو لوٹا لے، (۷) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نابالغہ اور پاگل عورت پر بھی احداد نہیں ہے، (۸) کہ وہ احکام شرعیہ کے مکلف نہیں ہیں، امام مالکؒ کے یہاں بالغ و نابالغ اور مسلمان و کتابی ہر عورت پر احداد واجب ہے، امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ کے یہاں کتابی پر احداد نہیں ہے۔ (۹)

---

(۱) دارقطنی، اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی موطا امام مالک عن یحییٰ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے: مؤطا أمام مالك، الطهور للوضوء :۸

(۲) اذا دخل احدكم على اخيه المسلم فليلكل من طعامه ولا يسأل : بيهقي عن ابي هريرةؓ

(۳) بخاری:۱/۱۷۰، مسلم:۱/۱۷۰، مسلم:۱/۴۸۶، ابوداؤد:۱/۲۳۵، عن ام عطیہ (۴) بداية المجتهد :۲/۱۲۲

(۵) قدوری:۱۸۷　(۶) ابوداؤد عن ام سلمه:۱/۳۱۵

(۷) هنديه:۱/۴۷۳　(۸) الفتاوىٰ الهنديه:۱/۵۳۴

(۹) بداية المجتهد:۲/۱۲۲

احداد کے احکام

''احداد'' سے مراد یہ ہے کہ زیب وزینت کی تمام چیزوں، خوشبو، تیل، سرمہ، کاجل، مہندی، خضاب، ریشمی لباس، کریم جسے حدیث میں ''صبر'' سے تعبیر کیا گیا ہے، (۱) شوخ زعفرانی، سرخ رنگ وغیرہ کپڑے، بلکہ سیاہ وسفید کے علاوہ کوئی بھی کپڑا اور ایسی تمام اشیاء سے اجتناب کیا جائے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس حکم میں دن ورات دونوں ہی برابر ہیں، البتہ بیماری کی وجہ سے دوا سرمہ یا کوئی دوسری چیز استعمال کی جاسکتی ہے اور اس کے لئے بھی دن ورات کی کوئی قید نہیں۔ (۲)

احدب (کمر خمیدہ یا کوزہ پشت)

اس شخص کو کہتے ہیں جس کی پشت جھکی ہوئی ہو اور وہ سیدھا کھڑا نہ ہوسکتا ہو، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس شخص کے حکم میں ہے جو کھڑے ہونے پر قادر ہو، چنانچہ ان کے نزدیک وہ پوری طرح کھڑے ہوکر نماز پڑھنے والوں کی امامت کرسکتا ہے، اسی پر فتویٰ ہے، امام محمدؒ کے یہاں تھوڑی تفصیل ہے، ان کے یہاں وہ ''احدب'' کھڑے ہونے والے کی امامت کرسکتا ہے، جس کی ہیئت رکوع کے مقابلے ''قیام'' سے زیادہ قریب ہو، (۳) ایسا شخص جب رکوع مکمل ہوتو ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہے تاکہ رکوع اور قیام میں امتیاز برقرار رہ سکے، (۴) اگر کوئی شخص کسی کو مارے، یہاں تک کہ اس کی پشت مستقل طور سے جھک جائے اور کوزہ پشت ہوجائے تو اس پر وہی تاوان واجب ہوگا جو ایک آدمی کے خون اور قتل کا ہے۔ (۵)

احراق (جلانا)

لغوی معنی جلانے کے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی جاندار کو جلانے کی سزا دینے سے منع فرمایا، (۶) اس لئے جنگ میں بھی اگر دشمن قابو میں آجائے تو اسے جلانا نہیں چاہئے، ہاں اگر دشمن قابو سے باہر ہو اور ان کی سرکوبی کے لئے ان کی آبادیوں پر آگ لگانا ناگزیر ہوجائے تو آگ لگائی جاسکتی ہے اور اگر اس کی زد میں کوئی جاندار بھی آگیا تو مجاہدین اس معاملے میں معذور سمجھے جائیں گے۔ (۷)

جلانے کی ممانعت

فقہاء نے کھٹل، بچھو کے جلانے کو بھی مکروہ لکھا ہے اور چیونٹیوں اور ان کے گھروں کو بھی جلانے سے منع کیا ہے، (۸) ہاں اگر کوئی بدبخت کسی جانور سے نفسانی خواہشات کی تکمیل کرے تو ذبح کے بعد اس جانور کو جلا دیا جائے، تاکہ لوگوں کو انگشت نمائی کا موقع نہ ملے۔ (۹)

جلانے کی وجہ سے پاکی

بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جو جلانے کی وجہ سے پاک ہوجاتی ہیں، چنانچہ اگر پائخانہ لید وغیرہ کو جلا دیا جائے اور وہ راکھ بن جائے، یا بکری کا سر خون میں شرابور ہو، یا ناپاک مٹی کے برتن بنیں

(۱) بدایۃ المجتہد: ۲/۱۲۲
(۲) حدیث ام عطیہ، صبر کا ذکر ام سلمہ کی روایت میں ہے، ابوداؤد: ۱/۳۱۵، نسائی: ۲/۱۰۲
(۳) الفتاوی الھندیہ: ۱/۸۵، الفصل الثالث فی بیان من یصلح اماما لغیرہ (۴) خلاصۃ الفتاوی: ۱/۵۳
(۵) الفتاوی الھندیہ: ۶/۲۸، الباب الثامن فی الدیات
(۶) لاینبغی ان یعذب بالنار الارب النار، ابوداؤد: ۲/۳۶۳
(۷) الھدایہ: ۲/۵۶۰، لانہ احرق البویرہ، مسلم عن ابن عمرؓ: ۲/۸۵، بخاری: ۲/۵۷۵
(۸) الفتاوی الھندیہ: ۵/۳۶۱
(۹) ترمذی، حدیث نمبر: ۱۴۵۵، مسند احمد، حدیث نمبر: ۲۴۱۹، ھندیہ: ۵/۳۶۱

اور پکائے جائیں، یا تنور کو ناپاک پانی گوبر وغیرہ سے لیپا جائے، پھر آگ کے ذریعہ اس کی تراوٹ بالکل ختم ہو جائے، ان تمام صورتوں میں مذکورہ چیزیں پاک ہو جائیں گی۔(۱)

احرام

''احرام'' کے لغوی معنی ہیں ''حرام کرنا''، فقہ کی اصطلاح میں حج یا عمرہ کی نیت سے حج کا مخصوص لباس (بغیر سلی ہوئی تہہ بند اور چادر) پہن کر ''تلبیہ'' پڑھنے، یا حج کا جانور اپنے ساتھ لے کر چلنے کا نام احرام ہے، احرام صحیح ہونے کی شرط حج یا عمرہ کی نیت ہے اور رکن تلبیہ پڑھنا یا قربانی کا جانور اپنے ساتھ لے کر چلنا، ایسا شخص ''محرم'' کہلاتا ہے۔(۲)

احرام کے آداب

یہ تو احرام کے صحیح ہونے کے لئے ضروری باتیں ہیں، جن کے بغیر احرام درست ہوتا ہی نہیں ہے، مگر اس کے علاوہ بھی اس کے کچھ آداب و مستحبات ہیں، جسے امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے جامع الفاظ میں نقل کیا ہے:

> جب تم حج کا احرام باندھنا چاہو تو وضو یا غسل کرو اور غسل کرنا زیادہ بہتر ہے، پھر دو کپڑے ازار اور چادر نئے دھلے ہوئے پہنو اور جو تیل اور خوشبو وغیرہ لگانا چاہو لگاؤ، دو رکعت نماز پڑھو اور کہو ''خداوندا! میں حج کا ارادہ کرتا ہوں، آپ اسے میرے لئے آسان کر دیجئے اور قبول فرمائیے، پھر نماز کے بعد تلبیہ کہو، جب تم تلبیہ کہہ چکے، تو محرم ہو گئے، اب اللہ تعالیٰ کی منع کی ہوئی باتوں سے بچو۔(۳)

احرام کی ممنوعات

احرام کی حالت میں زیب و زینت کی تمام چیزیں، عطر، خوشبودار تیل وغیرہ حرام ہو جاتی ہیں، اسی طرح سلا ہوا کپڑا، بیوی سے جنسی ربط مباشرت، بوس و کنار، جنسی مذاق، خشکی کی جاندار چیزوں کا شکار اور اس کی طرف اشارہ و رہنمائی وغیرہ سب ممنوع ہے۔

عورتوں کے لئے سلا ہوا کپڑا پہننا اور سر ڈھانکنا جائز ہے، البتہ چہرہ کھولنا واجب ہے، (۴) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح کرنا جائز ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا ہے اور امام شافعیؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اپنا یا دوسرے کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔(۵)

احصار

''احصار'' کے لغوی معنی روک دینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں حج کا احرام باندھنے کے بعد کسی طبعی یا خارجی مجبوری کی بنا پر حج نہ کر سکنے کا نام ''احصار'' ہے اور جو شخص اس صورتِ حال سے دو چار ہو اس کو ''محصر'' کہتے ہیں۔

احصار کی صورتیں

طبعی مجبوری سے بیماری اور خارجی مجبوری سے راہ میں دشمن درندہ وغیرہ کا ہونا مراد ہے، یا کوئی ایسا شرعی یا غیر شرعی مانع جو اس

(۱) الفتاوی الهندیه :۱/۴۴

(۲) لبیك اللهم لبیك لا شریك لك لبیك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شریك لك ، الفتاوی الهندیه :۱/۲۲۳

(۳) کتاب الاصل :۲/۳۴۱-۳۴۲ (۴) رحمة الامة:۱۳۵

(۵) بدایة المجتهد :۱/۳۳۱،مایمنع الاحرام من الامور المباحة للحلال

سفر کو جاری رکھنے نہ دے، مثلاً مکہ مکرمہ ابھی ۴۸ میل کی دوری پر ہو اور عورت کا محرم مر جائے یا سواری کا جانور فوت ہو جائے، مرض کو اس وقت سفرِ حج سے رکاوٹ تصور کیا جائے گا، جب اس کا چلنا پھرنا اور سواری کرنا دشوار ہو جائے اور اس کی وجہ سے مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو۔

محصر کے احکام

محصر کے لئے حکم یہ ہے کہ وہ ایک جانور مثلاً بکری یا اس کی قیمت حرم میں بھیج دے اور جس شخص کے پاس بھیجے اس سے ایک دن متعین کر لے کہ اسی دن اور اسی تاریخ کو وہ جانور ذبح کیا جائے گا، پھر اسی دن وہ شخص یہاں اپنے وطن میں احرام توڑے، اس سے پہلے اس کے لئے وہ تمام چیزیں ممنوع رہیں گی جو حالتِ احرام میں رہا کرتی ہیں اور جس طرح احرام کی حالت میں ایسی چیزوں کے کر گذرنے سے ''دم'' یعنی قربانی واجب ہوتی ہے، اسی طرح اس پر بھی دم واجب ہوگا، یہ جانور جو حرم میں قربانی کے لئے بھیجا جائے گا، فقہ کی اصطلاح میں ''دم احصار'' کہلاتا ہے، اس کا حرم ہی میں ذبح کیا جانا ضروری ہے، البتہ یہ ایام نحر ۱۰/۱۲ ذوالحجہ سے پہلے بھی ذبح کیا جا سکتا ہے، ان دنوں میں بھی اور اس کے بعد بھی۔

دم احصار کے علاوہ ایسے شخص پر ـــــ اگر حج کا احرام باندھا تھا تو حج کی اور عمرہ کا احرام باندھا تھا تو عمرہ کی ـــــ قضاء آئندہ ضروری ہوگی اور اگر قربانی کا جانور بھیجنے کے بعد ایام حج سے پہلے ہی وہ رکاوٹ دور ہوگئی جو پیدا ہوگئی تھی اور اب وہ اس موقف میں ہے کہ مکہ مکرمہ پہنچ کر نہ صرف یہ کہ حج کی ادائیگی اور تکمیل کر سکتا ہے، بلکہ بھیجے گئے جانور کے لئے اس نے قربانی کی جو تاریخ متعین کی تھی اس سے پہلے پہنچ جائے گا اور جانور حاصل کر لے گا تو پھر دوبارہ سفرِ حج کرنا اس پر واجب ہوگا۔(۱)

اس آخر الذکر مسئلہ میں احناف کی رائے میں بہت تنگی اور دشواری ہے، اس لئے اگر کوئی شخص ایسی صورت سے دوچار ہو جائے اور بروقت کوئی ایسا آدمی نہ مل سکے جس کے ذریعہ جانور بھیج دے تاکہ حرم میں اس کی قربانی ہو تو ایک ضرورت سمجھ کر جمہور کے مسلک پر عمل کر کے اور مقام احصار ہی پر جانور ذبح کر کے حلال ہو جانے کی گنجائش ہونی چاہئے کہ ''الامر اذا ضاق اتسع''۔

احصان

''احصان'' کے اصل معنی روکنے، بچاؤ کرنے اور حفاظت کرنے کے ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں کہا گیا ہے: ''وعلمنه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم''۔(الانبیاء:۸۰)

فقہی اعتبار سے بھی خود قرآن مجید میں یہ لفظ تین معنوں میں استعمال ہوا، عفت و پاکدامنی (النور:۴)، نکاح (النساء:۲۵) اور آزاد ہونا (اسراء:۲۵)۔(۲)

کتبِ فقہ میں یہ لفظ زیادہ تر شادی شدہ ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور چوں کہ اسلام نے ''زنا'' کی سزا میں ''محصن'' اور ''غیر محصن''، یعنی شادی شدہ اور غیر شادی شدہ میں فرق کیا ہے اور اسلامی سزاؤں میں سب سے سنگین سزا ''رجم'' (سنگساری کر دینے) کی محصن زانی کے لئے رکھی گئی ہے، اس لئے یہ اصطلاح بڑی اہمیت کی حامل ہوگئی ہے۔

احصان رجم

رجم اور سنگسار کرنے کے لئے جس ''احصان'' کی قید لگائی

(۱) الافصاح:۱/۲۹۹-۳۰۰

(۲) حافظ جلال الدین سیوطی : الاتقان:۲/۱۳۱، ابوعبیداللہ قرطبی : الجامع لاحکام القرآن :۵/۱۲۰

گئی ہے، اس سے مراد آزادی، عقل، بلوغ اور اسلام کی حالت میں کسی ایسے شخص کا کسی اجنبی عورت سے مباشرت کرنا ہے جو نکاح صحیح کے ذریعہ اپنی جائز بیوی کے ساتھ فطری راہ یعنی آگے کی جانب سے ہم بستر ہو چکا ہو اور اپنی بیوی سے ہم بستر ہوتے وقت بھی وہ آزادی، عقل، بلوغ اور اسلام کی حالت میں رہا ہو، (۱) ان شرائط میں سے اگر ایک بات بھی نہ پائی گئی تو ایسے شخص کو سنگسار نہیں کیا جائے گا۔

''خوارج'' نامی ایک ایسا فرقہ مسلمانوں میں رہ چکا ہے، جو رجم کی سزا کا منکر تھا اور ہمارے عہد جدید کے روشن خیال حضرات بھی اسی کے قائل ہیں، انشاء اللہ لفظ ''رجم'' کے تحت اس موضوع پر گفتگو ہوگی۔

احیاء موات (زمین کو قابل کاشت بنانا)

''موات'' کے معنی مردہ اور ''احیاء'' کے معنی زندہ کرنے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ''موات'' آبادی سے دور ایسی زمین کو کہتے ہیں جو پانی کی نایابی، نہر سے دوری، یا پانی کی کثرت اور سیلاب کی وجہ سے ناقابل استعمال ہوگئی ہو اور یا تو اس زمین کا کوئی مالک ہی نہ ہو یا ہو بھی تو لا پتہ ہو، ایسی زمین کو اگر سلطان یا اس کے نائب کی اجازت سے قابل کاشت اور قابل استعمال بنالیا جائے تو مذکورہ شخص اس کا مالک ہو جائے گا، نیز یہ حق اسلامی مملکت کے ہر شہری بہ شمول غیر مسلم رعایا سبھوں کو حاصل ہوگا اور اگر مذکورہ شرائط میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جائے گی تو وہ زمین ''موات'' نہ کہلائے گی اور نہ اس کا احیاء یعنی قابل استعمال بنانا معتبر ہوگا۔

پھر حکومت کے الاٹ کرنے کے بعد اگر وہ شخص تین سال تک زمین کو یونہی بیکار اور معطل رکھے اور کوئی کام نہ لے تو حکومت دوبارہ ان سے زمین چھین کر کسی اور شخص کے حوالے کر دے گی، تاکہ ملک وقوم کو اس سے استفادہ کا موقع بہم پہنچے۔ (۲)

ان احکام کے سلسلے میں صریح احادیث موجود ہیں، آپ نے فرمایا جس نے کسی افتادہ زمین (ارض میتہ) کو آباد کیا وہ اسی کی ہے، (۳) نیز یہ بھی فرمایا کہ جو پتھر کے نشانات لگا کر تین سال تک چھوڑ دے اس کا اس پر حق باقی نہیں رہا۔ (۴)

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی افتادہ زمینوں کی آبادی کے لئے حکومت سے اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں ہے۔ (۵)

اخ

''اخ'' کے معنی بھائی کے ہیں، اکثر سگے بھائی پر اطلاق ہوتا ہے، یوں چچا اور خالہ کے بیٹے کو بھی اخ کہتے ہیں، چنانچہ سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے چچا کے بیٹے ہارون علیہ السلام کو اخ کہا ہے، واذ قال موسیٰ لاخیه هارون، (الأعراف:۱۴۲) فقہی احکام کے اعتبار سے ''اخ'' دو طرح کے ہیں، رضاعی اور نسبی۔

رضاعی بھائی

دودھ پلانے والی عورت کے تمام بیٹے، خواہ وہ اس کے بطن سے ہوں یا انھوں نے صرف اس کا دودھ پیا ہو، دودھ پینے والے شخص کے لئے رضاعی بھائی ہوں گے اور دودھ پینے والی اگر لڑکی ہے، تو وہ ان تمام لڑکوں کے لئے ''محرم'' ہوگی، اس سے نکاح کرنا

(۱) الفتاویٰ الهندیه :۲/۱۴۵

(۲) القدوری:۱۵۱، الفتاویٰ الهندیه :۵/۳۸۶، خلاصة الفتاویٰ :۴/۲۰۳، رحمة الامة فی اختلاف الائمة:۲۳۶، ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں غیر مسلم کو یہ سہولت حاصل نہیں ہے۔

(۳) ابوداؤد، ترمذی، نسائی عن سعید بن زید امام ابوداؤد، امام نسائی وغیرہ نے اس مضمون کی اور حدیثیں بھی نقل کی ہیں، ترمذی:۱/۲۵۶، ابوداؤد:۱/۴۳۶

(۴) ولیس لمحتجر بعد ثلاث سنین، ابوعبید فی کتاب الاموال، عن طاؤس (۵) المغنی :۵/۳۴۷

درست نہ ہوگا، ان کے سامنے اسی حد تک پردہ کافی ہوگا جو دوسرے محرم رشتہ داروں، حقیقی بھائی، چچا، دادا وغیرہ کے لئے ہے، وہ لڑکی ان کو ساتھ لے کر سفر کرسکتی ہے اور حج وغیرہ کو جاسکتی ہے، "رضاعی رشتہ" کی وجہ سے اپنے بھائی کا نفقہ یا اس کی پرورش واجب نہیں ہوتی اور نہ محض رضاعی بھائی ہونے کے بنا پر میراث کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔

نسبی بھائی

دو ایسے افراد باہم نسبی بھائی قرار پاتے ہیں، جو ماں، باپ یا کسی ایک میں شریک ہوں، یعنی دونوں کے والدین یا کم از کم صرف والد یا والدہ ایک ہوں، اس طرح نسبی بھائی بھی تین طرح کے ہوئے، (۱) ماں باپ شریک، (۲) باپ شریک، (۳) ماں شریک۔

بعض مسائل میں یہ تینوں ہی طرح کے بھائی کے احکام یکساں ہیں، مثلاً حرمت نکاح، پردہ کے احکام، ساتھ سفر کرنے کی اجازت، لیکن بعض احکام میں فقہاء نے فرق کیا ہے۔

نفقہ وحضانت

مثلاً حضانت اور حق پرورش میں اگر دیگر اقرباء نہ ہوں اور ایسے ہی تینوں بھائی ہوں تو ماں باپ شریک بھائی سب سے مقدم ہوگا، پھر ماں شریک بھائی اور اس کے بعد باپ شریک بھائی، اس لئے کہ شریعت نے حق پرورش کے معاملے میں ماں اور اس کے واسطہ سے ہونے والی رشتہ داریوں کو ترجیح دی ہے اور ان کو مقدم رکھا ہے۔

اس کے برعکس نابالغ اور محتاج بھائی کے نفقہ کی ذمہ داری تینوں میں ماں باپ شریک بھائی، پھر باپ شریک بھائی اور پھر ماں شریک بھائی پر بالترتیب ہوگی، اس لئے کہ نفقہ وکفالت کی ذمہ دراصل مرد پر اور اس کے متعلقین پر رکھی گئی ہے۔

وراثت کے احکام

ماں باپ شریک بھائی اور باپ شریک بھائی ان دونوں کی حیثیت وراثت کے باب میں عصبہ کی ہے، یعنی اصحابِ فرائض کو ترکہ دینے کے بعد جتنا کچھ باقی رہ جائے وہ عصبہ کو دیا جاتا ہے، البتہ عصبات کی ترتیب میں یہ تیسرے نمبر پر ہیں، پہلے نمبر پر بیٹا ہے، جس کو جزء المیت سے فقہاء تعبیر کرتے ہیں، دوسرے نمبر پر باپ ہے جو اصل میت کہلاتا ہے، تیسرے نمبر پر "جزء ابیہ" یعنی بھائی ہے، چوں کہ بھائی ترتیب میں بیٹے اور باپ سے مؤخر ہے، اس لئے بیٹے اور باپ کی موجودگی میں بھائی وراثت سے محروم رہتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جس پر فتوی بھی ہے دادا کی وجہ سے بھی بھائی ساقط ہوتا ہے۔

جس طرح ترتیب کا اوپر لحاظ کیا گیا ہے، اسی طرح کی ترتیب خود ماں باپ شریک بھائی اور باپ شریک بھائی میں بھی ہے، اس لحاظ سے ماں باپ شریک بھائی کی موجودگی میں باپ شریک بھائی وراثت کا مستحق نہیں، اسی طرح ماں باپ شریک بہن (بحیثیت عصبہ) موجود ہو تب بھی باپ شریک بھائی وراثت کا مستحق نہیں ہوتا۔

ماں شریک بھائی کی تین حالتیں ہیں اور یہ اصحابِ الفرائض میں داخل ہیں، (عصبہ میں نہیں) ایک ہو تو ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا، دو یا دو سے زائد ہوں تو ترکہ کا ثلث ملے گا۔

تیسری حالت سقوط کی ہے، یعنی میت کی اولاد خواہ مذکر ہو یا مؤنث یا باپ یا دادا موجود ہو تو ماں شریک بھائی محروم رہے گا۔

اخوت ہجرت

ابتداء اسلام میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے مدینہ کو

ہجرت فرمائی اور آپ ﷺ کے ساتھ مسلمانوں نے بھی ترک وطن کر کے مدینہ کو اپنا وطن بنالیا، یہ مہاجرین بے گھر اور بے اسباب و جائداد تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ سے اسلامی رشتہ کے پیش نظر ایک ایک انصاری اور مہاجر کو لے کر ان کو باہم بھائی قرار دیا، ان دونوں بھائی میں وراثت، نفقہ اور حق پرورش کے لحاظ سے بالکل وہی معاملہ ہوتا تھا جو دو حقیقی بھائیوں کا ہوتا ہے، حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ نے (جن کا بھائی چارہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ سے تھا) اسی بنیاد پر عمرۃ القضاء کے وقت حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی کے لئے حق حضانت کا مطالبہ کیا تھا۔(۱)

بعد کو جب نسبی قرابت کی بناپر وراثت کی تقسیم کے احکام نازل ہوئے اور مہاجرین خود بھی معاشی اعتبار سے مستحکم ہو گئے تو یہ حکم منسوخ ہوگیا،(۲) البتہ اخلاقی لحاظ سے تاریخ میں جاں نثاری، فداکاری اور اُخوت کا یہ ایسا عدیم النظیر واقعہ ہے جو ہمیشہ تمام انسانیت کے لئے عموماً اور مسلمانوں کے لئے خصوصاً مایۂ عبرت ہے۔

اخبار

"اخبار" کے معنی خبر اور اطلاع دینے کے ہیں، اس لئے اصطلاح میں ایسی چیز سے آگاہ کرنے کو خبر کہتے ہیں جو پہلے وقوع میں آچکی ہو یا آنے والی ہو، اس کے برعکس جو چیزیں وجود میں نہ ہوں اور ان کو وجود میں لانے کے لئے کوئی فقرہ استعمال کیا جائے تو اسے اصطلاح میں "انشاء" کہتے ہیں، جیسے وہ الفاظ جو نکاح، خرید و فروخت وغیرہ معاملات کے لئے استعمال کئے جائیں۔

لیکن چوں کہ حالات کو وجود میں لانے کے لئے مستقل الفاظ نہیں ہیں، اس لئے خبریہ تعبیرات بھی ان موقعوں پر استعمال کی جاتی ہیں، مثلاً: "میں نے نکاح کیا" یہ لفظ نکاح کی قبولیت کے اظہار کے لئے کافی ہے، حالاں کہ دراصل یہ جملہ ایک ایسے نکاح کی اطلاع دینے کے لئے تھا جو پہلے سے منعقد ہو چکا ہو۔

جھوٹی خبر سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے

اسی طرح اگر کوئی شخص ماضی کے صیغہ سے اپنی بیوی کو طلاق دے کہ "میں نے تم کو طلاق دی" یا جھوٹی اطلاع دی کہ "میں نے تم کو کل طلاق دیدی تھی" حالاں کہ اس نے کل طلاق نہیں دی تھی اور وہ عورت کل سے پہلے اس کے نکاح میں آچکی تھی تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ طلاق کے معاملے میں خبر بھی انشاء کا درجہ رکھتی ہے اور اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

تحریر اور ترسیل بھی خبر دینا ہے

اخبار کا اطلاق مکتوب اور کسی اور کے ذریعہ سے اطلاع پہنچانے پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میرا غلام مجھے فلاں بات کی اطلاع دے تو وہ آزاد ہے اور اس کے غلام نے بذات خود اطلاع دینے کے بجائے خط یا قاصد کے ذریعہ اسی بات کی اطلاع دیدی تو اسے بھی خبر دینا سمجھا جائے گا اور وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔(۳)

رؤیت ہلال کی خبر

شریعت نے جن اُمور کو "خبر" قرار دیا ہے، ان میں لفظ شہادت و گواہی کا ادا کرنا، قاضی کے سامنے اور مجلس قضاء میں آکر کہنا ضروری نہیں ہے اور جن صورتوں میں شہادت ضروری ہے ان میں گواہ کے لئے شہادت کا لفظ کہنا اور قاضی کے سامنے گواہی دینا

(۱) مہذب سیرت ابن ہشام:۱۳۸، المواخاۃ بین المهاجرین والانصار (۲) بخاری:۲/۹۹۹
(۳) ملخص از : خلاصۃ الفتاوی :۲/۱۴۴

ضروری ہے، اس کے بغیر شہادت معتبر نہیں۔

چنانچہ اگر آسمان ابر آلود ہو تو عید میں ''طلوع ہلال'' ثابت کرنے کے لئے شہادت ضروری ہے اس لئے وہاں لفظ ''اشہد'' کہنا ہوگا، گواہی عند القضاء دینی ہوگی اور ان گواہوں کی تعداد عام اسلامی اُصول کے مطابق کم از کم دو ہوگی، اس کے برخلاف انہی حالات میں ''ہلال رمضان'' کے ثبوت کے لئے نہ شہادت کا لفظ ضروری ہے، نہ قاضی کے سامنے حاضری اور نہ دو افراد کی اطلاع، بلکہ تنہا ایک آدمی کی اطلاع کافی ہے، (۱) کیوں کہ اس صورت میں خبر مطلوب ہے نہ کہ شہادت، اسی طرح دیگر دینی اُمور پانی وغیرہ کی پاکی و ناپاکی، ذبیحہ کی حلت و حرمت کے سلسلے میں ایک مسلمان کی خبر کافی ہے۔ (۲)

خبر وشہادت کا فرق

بعض اُمور وہ ہیں جن میں شریعت نے ''خبر'' کو کافی قرار دیا ہے، بہ شرطیکہ اس کے صحیح ہونے کا ظن غالب ہو، جب کہ بعض اُمور کے لئے شہادت بھی ضروری ہے، جن چیزوں کا تعلق شہادت سے ہے، وہاں گواہی کا لفظ نیز نصاب شہادت کے علاوہ قاضی کا فیصلہ بھی ضروری ہے اور جن اُمور کا تعلق صرف خبر سے ہے وہاں قاضی کا فیصلہ اور خبر دیتے ہوئے لفظ ''شہادت'' کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی، چنانچہ معاملے کی اہمیت کے اعتبار سے کبھی ایک آدمی کی اطلاع کافی ہوجائے گی اور کبھی اس سے زیادہ کی ضرورت ہوگی، چنانچہ قبلہ مشتبہ ہوجائے اور کوئی قرینہ نہ ہو جس سے سمت قبلہ معلوم کیا جاسکے تو صرف ایک مستند آدمی کی اطلاع کافی ہے اور اسی پر عمل کیا جائے گا۔ (۳)

مفقود الخبر کی موت کی اطلاع

اسی طرح ''مفقود الخبر'' شخص کے بارے میں کوئی اطلاع دے کہ اس کا انتقال ہوگیا اور قرائن کے ذریعہ اس کا ظن غالب بھی ہوجائے تو عورت کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنے مفقود الخبر شوہر کو مردہ تصور کر کے عدت گذار کر نکاح کرلے۔ (۴)

ثبوتِ نسب کا ایک مسئلہ

ثبوتِ نسب کے لئے خود اپنی بیوی کے ''مولود'' کے سلسلہ میں ایک عورت کی شہادت کافی ہوگی اور اگر ایک عورت یا صرف دایہ بھی کسی بچہ کے بارے میں اس کے شوہر کو اطلاع دے کہ وہ تمہاری بیوی کو تولد ہوا ہے، تو شوہر کا اس سے انکار معتبر نہ ہوگا، (۵) اس لئے کہ یہ ان معاملات میں ہے جن میں خبر کافی ہے، اس کے برخلاف اگر اس عورت کو طلاق دے چکا ہو، پہلے سے حمل کے آثار ظاہر نہ ہوں اور حالتِ عدت میں عورت ''بچہ'' پیدا ہونے کی مدعیہ ہو تو یہ وہ معاملہ ہے جو ''محتاجِ شہادت'' ہے، لہٰذا اُصول کے مطابق اس بات پر کہ ''یہ بچہ عدت کی حالت میں خود اسی عورت کو تولد ہوا ہے اور اس طرح ''شوہر سابق'' اس کا باپ ہے، کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہوگی، سوائے اس کے کہ پہلے سے اس پر حمل کے آثار ظاہر ہوں۔ (۶)

بیوی کو دیکھا نہ ہو اور نکاح کے بعد ایک شخص تعارف کرائے کہ یہ تمہاری بیوی ہے اور اس کو غالب گمان ہو کہ بات صحیح ہوگی یا مخبر ثقہ ہو، تو اس کے لئے اس عورت کے ساتھ مخصوص ازدواجی تعلقات رکھنا اور قائم کرنا درست ہوگا۔ (۷)

(۱) کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه: ۲/۵۴۹-۵۵۲
(۲) الفتاویٰ الهندیه: ۵/۳۰۸
(۳) الفتاویٰ الهندیه: ۵/۳۰۸
(۴) الفتاویٰ الهندیه: ۵/۳۱۲
(۵) الهدایه: ۲/۴۱۲، مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ
(۶) الهدایه: ۲/۴۳۱، باب ثبوت النسب، مطبوعہ مکتبہ تھانوی
(۷) الفتاویٰ الهندیه: ۵/۳۱۴

اگر کسی عورت کو خبر دی جائے کہ اس کا شوہر خود اس کا رضاعی بھائی ہے، اس لئے وہ اس کے لئے حرام ہے تو محض اس اطلاع کی وجہ سے حرمت پیدا نہ ہوگی، بلکہ وہ اس کی بیوی برقرار رہے گی اور اس عورت کے لئے کسی دوسرے مرد سے نکاح جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ ان مسائل میں سے ہے جن کے لئے شہادت ضروری ہے۔(۱) (تفصیل کے لئے دیکھئے: ''رضاعت'')

مغربی ممالک کے گوشت کا حکم

آج کل عرب ممالک میں مغربی ممالک کی کمپنیاں گوشت اور ذبیحے سپلائی کرتی ہیں، جس پر لکھا ہوتا ہے، ذبح علی طریق الشرع، ان ذبیحوں کے بارے میں اگر کسی دوسرے قرینہ سے اس بات کا غالب گمان نہ ہو جائے کہ اس کو غیر شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہے تو ان کا کھانا درست ہوگا، اس لئے کہ یہ ان اُمور میں سے ہے، جن میں خبر اور اطلاع کافی ہے اور ایک غیر مسلم اور اس میں بھی مشرک اور آتش پرست تک کی خبر پر اعتماد کر لینے کی گنجائش ہے، چنانچہ الفتاویٰ الہندیہ میں ہے :

> من ارسل اجیرا له مجوسیا او خادماً فاشتری لحما فقال إشتریته من یھودی أو نصرانی أو مسلم وسعه أکله . (۲)

> جس نے اپنے کسی آتش پرست مزدور یا خادم کو بھیجا، اس نے گوشت خریدا اور کسی مسلمان یا یہودی یا عیسائی سے خرید کرنے کی اطلاع دی تو اس کے لئے اس گوشت کو کھانے کی گنجائش ہے۔

(خبر سے متعلق ایک اہم مسئلہ چاند سے متعلق خبر کا ہے، جو فون یا ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ دی جاتی ہے، اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: ''ہلال'')۔

حضرت الاستاذ مفتی محمد نظام الدین صاحب اعظمیؒ اسی طرح کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے رقمطراز ہیں :

> تجارت کا بھی یہی اُصول مسلم ہے کہ تجارت دھوکہ دہی اور فریب دہی سے کامیاب نہیں ہوتی اور اس وجہ سے بڑے تاجر دھوکہ وفریب دہی سے بچتے ہیں، پھر جب حکومت بھی حلال وحرام کا معاملہ سخت پرکھ پر رکھتی ہو تو جن ڈبوں پر لکھا ہوا ہو ''مذبوحة علی طریق الشرعیة'' تو جب تک اس کے خلاف کا ثبوت دلیل شرعی سے نہ ہو جائے، از روئے فتویٰ استعمال کی گنجائش رہے گی، باقی از روئے تقویٰ اجتناب افضل واولیٰ ہے۔(۳) فقط واللہ تعالیٰ اعلم

محدثین کی اصطلاح میں

محدثین کی اصطلاح میں ''اخبار'' روایت کرنے کو کہتے ہیں، روایت کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ''شیخ'' سنے اور شاگرد پڑھے، دوسرے یہ کہ ''شیخ'' پڑھے اور شاگرد سنے، عموماً ان دونوں ہی صورتوں کو کبھی ''اخبار'' اور کبھی ''تحدیث'' کے لفظ سے تعبیر کر دیا جاتا ہے، چنانچہ متقدمین کے یہاں ان تعبیرات میں کوئی فرق نہیں، لیکن متاخرین نے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کرنے کے لئے پہلی صورت کو ''اخبار'' اور دوسری صورت کو ''تحدیث'' کا نام دیا ہے، اس طرح اگر حدیث کی تلاوت خود شاگرد کرے اور ''شیخ'' اسے سن لیں تو اب روایت کرتے ہوئے طالب علم کہے ''اخبرنا فلاں'' اور اگر نوعیت اس کے برعکس ہو تو کہا جائے گا ''حدثنا فلاں''۔(۴)

نقل کیا گیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے تھے :

(۱) الھدایہ ، ربع دوم :۳۵۴
(۲) الفتاویٰ الھندیه :۳۰۸/۵
(۳) منتخبات نظام الفتاویٰ :۳۶۷/۱
(۴) ارشاد الفحول :۶۳، فصل فی الفاظ الروایة

القراءة علی العالم احب الی من السماع .

میرے نزدیک استاذ کو سنا دینا، استاذ سے سننے سے بہتر ہے۔

اس طرح گویا ان کے یہاں ''اخبار'' کو زیادہ فضیلت ہے ویسے ایک رائے ان سے یہ بھی نقل کی گئی ہے کہ روایت کی دونوں ہی صورتیں برابر ہیں۔(۱)

اخبثین (پیشاب و پائخانہ)

''خبث'' کا لفظ عربی زبان میں ظاہری اور باطنی ہر دو طرح کی نجاست اور گندگی کے لئے بولا جاتا ہے، چنانچہ حدیث میں شیطان کو بھی ''خبیث'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔(۲)

اخبثین کے لفظ سے حدیث میں پیشاب و پائخانہ کو تعبیر کیا گیا ہے اور ایسے تقاضہ کے وقت نماز کی ادائیگی کو مکروہ قرار دیا ہے کہ اس کی وجہ سے خشوع و خضوع اور کیفیت انابت میں خلل پیدا ہوتا ہے، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی پیشاب روک کر نماز پڑھے جب تک کہ اس سے ہلکا نہ ہو جائے اور فرمایا کہ کھانے کی موجودگی اور پیشاب پائخانہ کے تقاضے کے وقت نماز نہ پڑھی جائے،(۳) انسان کے جسم سے نکلنے والی یہ دونوں ہی نجاستیں وہ ہیں جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور جن سے بعض خاص شرطوں کی موجودگی میں استنجاء واجب ہو جاتا ہے۔

(مسائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے لفظ: ''بول'' اور ''براز'')

اختصاء (آختہ ہو جانا)

''اختصاء'' سے مراد فوطوں کی ان گولیوں کو نکال دینا ہے جو جنسی صلاحیت اور جنسی خواہشات کا سرچشمہ ہیں، خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض صحابہ ؓ نے اس کی اجازت چاہی تا کہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ اللہ کی عبادت کی جا سکے، لیکن آپ ﷺ نے سختی سے منع فرمایا،(۴) اسی لئے فقہاء کا اس کی حرمت پر اتفاق ہے اور اسلامی حکومت میں یہ قابل سرزنش جرم ہے، امام ابوالحسن ماوردی (م: ۴۵۰ھ) فرماتے ہیں کہ :

آدمی اور چوپایوں کو آختہ کرنے سے منع کیا جائے گا، اور اس پر سرزنش کی جائے گی۔(۵)

تغییر خلق اور اس کا حکم

اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے ''تغییر خلق'' سے منع فرمایا ہے، (النساء: ۱۱۹) اور ''اختصاء'' اسی زمرہ میں آتا ہے، چنانچہ علامہ زمخشری، شہاب الدین آلوسی، قاضی بیضاوی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہ جلیل القدر مفسرین نے اس کو ''تغییر خلق'' کا مصداق قرار دیا ہے۔(۶)

جانوروں کا اختصاء

جانوروں میں بھی بے فائدہ اختصاء کرنا جائز نہیں ہے، صرف ان کا اختصاء درست ہے، جن کا گوشت کھایا جاتا ہو، تا کہ گوشت میں بو پیدا نہ ہو —— چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں :

ایسے جانور کو جو نہ کھایا جاتا ہو، نہ کم سنی میں خصی کرنا درست ہے اور نہ بڑے ہونے کے بعد، البتہ کھائے جانے والے جانور کو کم سنی میں خصی کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس سے گوشت کو خوش ذائقہ بنایا جاتا ہے۔(۷)

(۱) خلاصۃ الفتاوی :۴/۸۲
(۲) اللھم انی اعوذبک من الخبث والخبائث
(۳) ابوداؤد ، عن عائشۃ :۱/۱۲، ترمذی:۱/۳۶
(۴) مسلم ، کتاب النکاح :۱/۴۴۹، بخاری :۲/۱۵۹
(۵) الاحکام السلطانیہ
(۶) کشاف :۱/۳۸۶، روح المعانی :۵/۱۵، بیضاوی :۱/۸۱
(۷) شرح صحیح مسلم لابی زکریا النووی :۱/۴۴۹

نس بندی کا شرعی حکم

اسی کے ذیل میں نس بندی کا مسئلہ آتا ہے، یعنی ایسا آپریشن جس کے ذریعہ دائمی طور پر قوتِ تولید فوت ہوجائے اور توالد و تناسل کی اہلیت ہی باقی نہ رہے، ''اختصاء'' اس کی بہت واضح نظیر ہے اور ایام جاہلیت میں قوتِ تولید کے خاتمہ کے لئے یہی صورت اختیار کی جاتی تھی، مگر شریعت اسلام نے اس شدت سے اس کی مخالفت کی کہ اگر کسی نے کسی کو خصی کردیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل کرنے پر ہوتا ہے، اس طرح گویا شریعت نے قوتِ تولید سے محروم کردینے کو زندگی سے محروم کردینے کے مرادف قرار دیا ہے اور اسلام کی نگاہ میں یہ اتنا بڑا جرم ہے کہ اس کا ارتکاب گویا قتل اور نفس کشی کا ارتکاب ہے۔

قوتِ تولید کا ضیاع، قابل سرزنش جرم

فقہ کی کتابوں میں ایسی عبارتیں بہ کثرت ملتی ہیں جس میں قوتِ تولید کے ضائع کردینے کو ''دیت'' یعنی خون بہا کا موجب ٹھہرایا گیا ہے، چنانچہ شیخ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں :

ریڑھ کی ہڈی توڑ دینے کی وجہ سے منی پیدا کرنے کی قوت کو ختم کردینے کی صورت میں تاوان واجب ہوتا ہے، کیوں کہ اس سے ادلاد کی پیدائش پر جو مقصود نکاح ہے روک لگ جاتی ہے۔(۱)

''اختصاء'' کے علاوہ اگر کسی شخص نے مرد کے آلۂ تناسل پر اس زور سے مارا کہ وہ شل ہوگیا، اور قوتِ جماع جاتی رہی تب بھی تاوان واجب ہوگا۔(۲)

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''ہدایہ'' میں ہے کہ :

کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادۂ تولید (منی) ختم ہوجائے تو اس پر دیت (خون بہا) واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے منفعت کی ایک قسم توالد و تناسل ختم ہوگئی۔(۳)

شیخ محمد علیش مالکی فرماتے ہیں :

''مختصر'' نامی کتاب میں ہے کہ ہوش و خرد، قوتِ سماع، بینائی، گویائی، آواز، قوتِ ذائقہ، جماع کی قوت اور تولید کی صلاحیت برباد کردینے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے۔(۴)

علامہ شہاب الدین ابن حجر دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ریڑھ کی ہڈی توڑ دی جائے، جس کی وجہ سے منی کی پیدائش ختم ہوجائے تو دیت واجب ہوگی، کیوں کہ ان صورت میں ایک مقصد عظیم، یعنی اولاد کی پیدائش کا زیاں ہے۔(۵)

شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی فرماتے ہیں :

اور شل ہوجانے والے اعضاء کا اور وہ یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں مرد کا آلۂ تناسل چھاتی وغیرہ ماؤف ہوجائے تو تاوان واجب ہوگا۔(۶)

صلاحیت حمل کا ضائع کردینا

یہ حکم صرف مردوں کے لئے ہی نہیں ہے، بلکہ اگر عورتوں کے ساتھ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ وہ حاملہ نہ ہوسکے تو یہی حکم ہوگا، کیوں کہ حرمت کی اصل وجہ قوتِ تولید کا فوت ہوجانا

(۱) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ :۳۶۱/۲
(۲) حوالۂ سابق :۵
(۳) کتاب الدیات ، ھندیہ :۲۴/۶
(۴) فتح العلی المالک :۲۹۰/۲
(۵) نہایۃ المحتاج :۳۲۲/۳
(۶) الاقناع :۲۲۸/۳

اور توالد و تناسل میں رکاوٹ ڈالنا ہے، چنانچہ شیخ عبدالرحمٰن الجزیری تحریر فرماتے ہیں کہ:

عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے نسل منقطع ہو جاتی ہے۔(۱)

ایک مغالطہ اور اس کا جواب

عام طور پر مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نس بندی میں فرق ہے، اس لئے کہ آپریشن میں اشتہاء اور شہوانی خواہش وقوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوتِ تولید فوت ہو جاتی ہے اور اختصاء سے نہ شہوت رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔

یہ اعتراض کئی وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ قوتِ جماع کا ختم کرنا اور قوتِ تولید کا ختم کرنا، یہ دونوں بجائے خود دو مستقل جرم ہیں، یہ اور بات ہے کہ "اختصاء" میں یہ دونوں چیزیں ختم ہو جاتی ہیں، فقہاء نے اس سلسلہ میں جو اُصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کر دینا حرام ہے اور دیت کا موجب ہے، چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مارا جس کی وجہ سے ان کا کان، اس کی آنکھ، اس کی عقل اور اس کی مباشرت اور وطی کی صلاحیت ختم ہوگئی، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چار دیتیں واجب قرار دیں۔(۲)

نیز علامہ علاء الدین کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہیں، ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرا شرائط دیت، دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع سے مکمل محرومی ہے، جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے، نفع کا یہ فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا، ایک یہ کہ عضو کو جسم سے علاحدہ کر دیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہے اس کام کے لائق نہ رہے۔(۳)

نس بندی کی واضح نظیر

پھر آگے چل کر علامہ کاسانیؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلۂ تناسل تو باقی رہے مگر توالد و تناسل کی قوت برباد کر دی جائے، میرے خیال میں یہ جزئیہ موجودہ نس بندی پر پوری طرح صادق آتا ہے۔

شرف الدین مقدسی فرماتے ہیں:

ریڑھ توڑ دینے کی صورت میں اگر اس شخص کی شہوت یا مباشرت کی صلاحیت میں سے ایک قوت ضائع ہوگئی تو اس پر ایک دیت واجب ہوگی اور اگر یہ دونوں صلاحیتیں برباد ہوگئیں تو دو دیت واجب ہوگی۔(۴)

سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ

قضى ابو بكر فى صلب الرجل إذا كسر لم جبر بالدية كاملة إذا كان لا يحمل له وبنصف الدية ان كان يحمل له . (۵)

مرد کی ریڑھ توڑ دینے اور جڑ جانے کی صورت میں اگر حمل کی صلاحیت باقی نہ رہے، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ

(۱) كتاب الفقه على المذاهب الاربعة :۵/۳۲۲
(۲) ابن تيميه ، المنتقى فى اخبار المصطفى :۲/۶۹۵
(۳) بدائع الصنائع :۷/۳۱۱
(۴) الاقناع :۴/۲۲۹
(۵) ابن حزم ، المحلى :۱۰/۴۵۰

نے پوری دیت کا فیصلہ فرمایا اور اگر حاملہ کرنے کی صلاحیت باقی رہے تو نصف دیت ہے۔

شیخ احمد علیش مالکی بھی مذکورہ دونوں صورتوں (شہوت اور قوتِ تولید ختم ہو جانے) کو دو مستقل جرم کی حیثیت دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو دیت کا موجب قرار دیتے ہیں، چنانچہ دونوں صورتوں کا فرق بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اس شخص پر دیت واجب ہے جس نے کسی کے ساتھ ایسی حرکت کی کہ اس کی جماع کی صلاحیت جاتی رہی، یا ایسی حرکت کرے کہ اس میں بچہ پیدا کرنے کی اہلیت باقی نہ رہے۔(۱)

لہٰذا جب اُصول یہ ہوا کہ انسان کی کسی بھی صلاحیت کا برباد کر دینا یکساں طور پر جرم ہے، تو پھر یہ توجیہ کوئی معنی نہیں رکھتی کہ نس بندی میں چوں کہ صرف قوتِ تولید ختم ہوتی ہے، قوتِ اشتہا باقی رہتی ہے، اس لئے وہ جائز ہوگی اور پھر آخر اس کی کیا دلیل ہے کہ اختصاء کی حرمت، قوتِ اشتہاء ہی کے زیاں کی بنا پر ہے؟

جنسی خواہش مقصود نہیں

دوسری بات یہ ہے کہ قوتِ شہوانیہ اور جنسی خواہش کی بجائے خود کوئی اہمیت نہیں ہے، یہ محض ایک سبب ہے، اہمیت تو اس مقصود کی ہے، جس کے لئے انسان میں یہ داعیہ رکھا گیا ہے، اس لئے اگر بالفرض اختصاء کی ممانعت سے مقصود یہی ہو کہ قوتِ جماع اور جنسی خواہش کو ضائع نہ کیا جائے تو قوتِ تولید اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کو معطل کر دینا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جب اسباب حرام ہوں تو اصل مقصود کی حرمت میں کیا شبہ باقی رہ جاتا ہے؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے جہاں قوتِ جماع برباد کر دینے کو حرام اور موجب دیت قرار دیا ہے، وہیں اس کی یہ علت اور مصلحت بیان کی ہے کہ اس سے قوتِ تولید ضائع ہو جاتی ہے، عموماً اس موقع پر فقہی کتابوں میں ''لفوات النسل'' کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔

خلاصۂ بحث

ان اُمور کی روشنی میں یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں کہ نس بندی جو مرد و عورت کی قوتِ تولید کو دائمی طور پر ختم کر دینے کا ذریعہ ہے، قرآن و حدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور صحابہ ﷺ کے طرزِ عمل، نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جائز نہ ہونے پر ماہرین قانون اسلامی کا اتفاق ہے۔(۲)

اختصار (نماز میں اختصار)

اس اختصار سے کیا مراد ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، خود اس حدیث کے راویوں میں محمد بن سیرین نے ''مصنف ابن ابی شیبہ'' میں اور ہشام نے ''سنن بیہقی'' میں کمر پر ہاتھ رکھنے کو اختصار قرار دیا ہے، یہی تشریح مشہور بھی ہے اور بعض دوسری قریب المعنی احادیث سے اسی کی تائید بھی ہوتی ہے، اس کی کراہت پر عام فقہاء امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ، مالکؒ اور صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عائشہ ﷺ وغیرہ کا اتفاق ہے، البتہ امام ابوداؤد ظاہری اور ان کے متبعین اسے حرام قرار دیتے ہیں، اس طرزِ عمل کے مکروہ ہونے کے مختلف اسباب بتائے گئے ہیں، من جملہ ان کے کہ ابلیس اسی حال میں زمین پر اترا تھا، یہ یہودیوں کا طریقہ ہے، اس سے کبر کا اظہار ہوتا ہے اور یہ ماتمی انداز ہے۔

---

(۱) فتح العلی المالک: ۲/۲۹۰

(۲) نس بندی کے موضوع پر راقم الحروف کی کتاب ''فیملی پلاننگ اور اسلام'' کا ایک حصہ ہے، جو راقم الحروف کی تالیف ''اسلام اور جدید میڈیکل مسائل'' میں شامل ہے۔

دیگر رائیں

امام خطابیؒ نے فرمایا کہ ''اختصار'' نماز میں لاٹھی پر ٹیک لگانے کا نام ہے، ابن اثیر نے کہا کہ سورت کے اخیر سے ایک دو آیت پڑھنے کو کہتے ہیں، امام زہریؒ کہتے ہیں کہ نماز کے ارکان قیام رکوع وسجود وغیرہ میں اختصار سے کام لینا ''اختصار'' ہے اور بعض حضرات کے خیال میں درمیان میں آنے والی آیاتِ سجدہ کو چھوڑ کر تلاوت کرنے کو کہتے ہیں۔(۱)

اختلاس (اُچک لینا)

اُچک لینے کو اختلاس کہتے ہیں، کوئی شخص اگر صاحب سامان کی موجودگی میں تیزی سے اس کا سامان جھپٹ لے بھاگے تو اس کو ''مختلس'' اور اس عمل کو ''اختلاس'' کہتے ہیں،(۲) جیب کترے وغیرہ بھی گویا اسی کے حکم میں ہیں، ایسے شخص کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مختلس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، **لا قطع علی مختلس**،(۳) البتہ اس کی مناسب سرزنش کی جائے گی۔

اختلاف

''اختلاف'' ایک چیز کے دوسری چیز کے خلاف ہونے کو کہتے ہیں، یہ اختلاف معاملات میں بھی ہوتا ہے اور آراء وافکار میں بھی، اس لئے فقہاء کے درمیان بے شمار مسائل میں اختلاف رائے رہا ہے، یہ اختلاف اگر اخلاص کے ساتھ ہو تو مذموم نہیں، فقہاء کے درمیان آراء وافکار کا جو اختلاف واقع ہوتا ہے وہ دو طرح کا ہوتا ہے، اختلاف زمان اور اختلاف برہان۔

اختلاف برہان وزمان

اختلاف برہان سے مراد ایسا اختلاف رائے ہے، جس کی بنیاد دلیل ونظر پر ہو، یہ اختلاف تو ظاہر ہے ہمیشہ رہے گا اور اختلاف زمان اس اختلاف کو کہتے ہیں جو نقاطِ نظر کے فرق اور دلائل پر مبنی نہ ہو، بلکہ زمانہ، حالات اور عرف کی رعایت سے ایک فقیہ نے ایک رائے قائم کی پھر جب حالات بدل گئے اور عرف تبدیل ہوگیا تو دوسرے فقیہ نے بدلے ہوئے حالات اور عرف کو پیش نظر رکھ کر دوسرا حکم دیا، فقہاء متاخرین کی کتابوں میں بہ کثرت اس کے اشارات ملتے ہیں۔

فقہی اختلاف

فقہی اختلاف کے اسباب وعلل اور بنیادوں پر گفتگو کرنے کا موقع یہاں نہیں ہے، لیکن چوں کہ یہ فقہی اختلافات بسا اوقات ''مجادلۂ سیئہ'' کا باعث بن جاتے ہیں اور ان مسائل کے پس پردہ کبھی لوگ سلف کی شان میں گستاخی تک کر گذرتے ہیں اور فقہاء سلف کی اس جماعت کے بارے میں جن کا اخلاص، خداترسی، دیدہ وری، زمانہ شناسی، بالغ نظری، مصادر شریعت پر عمیق نظر، دین سے بے لوث تعلق اور شریعت کی حفاظت کا جذبہ تاریخ کا ایک بے نظیر واقعہ ہے اور بجائے خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کا اعجاز ہے، کے بارے میں سوءِ ظن کا شکار ہوجاتے ہیں اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ یہاں اس موضوع پر بھی کچھ سرسری گفتگو کی جائے۔

اس موضوع پر شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہؒ نے ''**رفع الملام عن الائمۃ الاعلام**'' کے نام سے نہایت جامع اور نفیس کتاب لکھی ہے، اس کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی اپنی مختلف

(۱) ملخص از: بذل المجهود :۲/۱۰۸-۱۰۹

(۲) الشرح الصغير :۴/۴۷۶، الكفاية على الهداية :۴/۱۶۶، مطبوعہ مطبع احمدی دہلی

(۳) الهداية :۲، باب مايقطع فيه

کتابوں میں اس موضوع پر بحث کرنے کے علاوہ ''الانصاف فی سبب الاختلاف'' کے نام سے خاص اسی موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔

فقہاء کے درمیان جو کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، مخلصانہ ہے، اس میں ان کی رائے پر اصرار و ضد، یا اپنے کسی خیال کی پچ رکھنا ہرگز مقصود نہ تھا، امام ابوحنیفہؒ کا حال یہ تھا کہ وہ جب بھی فتویٰ دیتے کہتے: ''یہ نعمان بن ثابت ﷺ کی رائے ہے اور یہ میری جستجو کی حد تک بہتر ہے، اگر اور کوئی شخص اس سے زیادہ بہتر رائے مستنبط کرے تو وہ زیادہ صحیح اور درست ہوگی'' امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا ہر شخص اپنی گفتگو میں ماخوذ ہے اور اس کی رائے رد کی جاسکتی ہے، امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جو حدیث صحیح ثابت ہو جائے وہی میرا مذہب ہے، امام احمد کہا کرتے تھے کہ خدا اور رسول کے کلام کے مقابلہ کسی کی رائے اور کلام کی اہمیت نہیں ہے۔(۱)

اختلاف کے اسباب

ان حضرات کے درمیان جو فقہی اختلافات پائے جاتے ہیں ان کے کچھ اسباب ہیں، ان میں سے اہم اسباب یہ ہیں:

۱) کبھی کسی فقیہ تک حدیث پہنچی، کسی کے پاس نہ پہنچ سکی۔

۲) کبھی اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو کسی نے وجوب پر محمول کیا، کسی نے استحباب پر اور کسی نے محض اباحت پر۔

۳) کبھی روایات کا اختلاف اور راویوں کا وہم، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی میں ایک ہی حج فرمایا اور اس کو کسی نے تمتع، کسی نے قران اور کسی نے افراد نقل کیا۔

۴) علت اور اسباب کی تعیین میں اختلاف، مثلاً استنجاء کے وقت استقبال قبلہ سے ممانعت کی علت امام ابوحنیفہؒ نے احترام قبلہ قرار دی، اور امام شافعیؒ نے یہ کہ اس کی وجہ سے اجنہ جو مصروف نماز ہوں گے، ان کا سامنا یا پیچھا ہوگا۔

۵) کسی لفظ مشترک کے معنی کی تعیین میں اختلاف، مثلاً قرآن کے لفظ ''ثلاثة قروء'' میں امام ابوحنیفہؒ نے ''قرء'' کا معنی حیض قرار دیا ہے اور امام شافعیؒ نے ''طہر''۔

۶) کسی حدیث کو قبول کرنے اور نہ کرنے میں اُصولی اختلاف، مثلاً امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے یہاں مرسل روایات بھی معتبر ہیں، امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں نہیں۔

۷) احادیث کی وجہ سے ترجیح میں اختلاف، مثلاً رفع یدین کے مسئلہ پر امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کا مناظرہ ہوا، دونوں کے پاس صحیح حدیثیں تھیں، امام ابوحنیفہؒ کے پاس ابن مسعود ﷺ کی اور امام اوزاعی کے پاس ابن عمر ﷺ کی، مگر وجہ ترجیح میں اختلاف تھا، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں وہ سند زیادہ قوی تھی جو فقیہ افراد پر مشتمل ہو، اس لئے ابن مسعود ﷺ کی روایت کو ترجیح دی، امام اوزاعیؒ کے نزدیک اس کو زیادہ اہمیت حاصل تھی جس کی سند میں واسطے کم ہوں اس لحاظ سے ابن عمر ﷺ کی روایت تقدم رکھتی تھی اور انھوں نے اس روایت کو ترجیح دیا۔

۸) کہیں نسخ میں اختلاف، یعنی دو متعارض روایتیں وارد ہوئیں، ضرور ہے کہ اس میں ایک منسوخ ہوگی اور دوسری ناسخ، لیکن چوں کہ تاریخی طور پر یہ بات پایۂ ثبوت کو نہ پہنچ سکی کہ پہلا فرمان یا عمل کون ہے، جو منسوخ ہے اور دوسرا ارشاد یا عمل کیا ہے، جو پہلے حکم کے لئے ناسخ ہے، اس لئے کسی نے ایک حکم کو منسوخ اور دوسرے کو باقی ٹھہرایا اور کسی نے دوسرے کو۔

مگر اختلاف کے باوجود ان حضرات میں باہم جدل ونزاع

(۱) المیزان الکبریٰ :۱/۶۳-۶۸

جذبۂ برتری یا دوسروں کے لئے تحقیر کی نیت ہرگز نہ ہوتی تھی، امام ابوحنیفہؒ اہل مدینہ کے پیچھے نماز ادا کرتے تھے جو بہت سے مسائل میں ان سے اختلاف رکھتے تھے، امام شافعیؒ نے فجر کی نماز ابوحنیفہؒ کی قبر کے قریب پڑھی تو دُعاءِ قنوت نہ پڑھی اور کہا کہ مجھے اس قبر والے کی مخالفت کرتے ہوئے شرم محسوس ہوتی ہے، امام ابویوسفؒ نے پانی کے بعض مسائل میں امام مالکؒ کی رائے پر عمل کیا ہے۔

کاش! آج بھی مسلمانوں میں فقہی گروہ بندی کے بجائے یہ رواداری اور توسع پیدا ہوجائے۔

اختیار (پسند کرنا)

''اختیار'' کے معنی پسند کرنے کے ہیں اور اسی سے مختار کا لفظ ماخوذ ہے، جس کے معنی ''پسندیدہ'' کے ہیں، فقہاء بسا اوقات کسی مسئلہ کی بابت مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد کسی قول کے بارے میں لکھتے ہیں: ''ھذا ھو المختار'' یا ''علی المختار'' یا ''ھذا اختیار فلان'' ایسے اختیار اور مختار کے لفظ سے اس قول اور رائے کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جس پر فتویٰ ہے۔(۱)

فقہی اصطلاح میں

یہ اختیار کا لفظ زیادہ تر فقہ کی اصطلاح میں ان معاملات کی بابت بولا جاتا ہے، جس میں صاحبِ معاملہ کو کسی چیز کے قبول ورد کرنے یا باقی رکھنے اور ختم کردینے کا اختیار حاصل ہو اور ایسے مواقع کو اکثر اسی کے ہم معنی ایک دوسرے لفظ ''خیار'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے خیار بلوغ، خیار عتق، خیار عیب وغیرہ۔

(ان اصطلاحات پر ''خیار'' کے ذیل میں انشاء اللہ گفتگو کریں گے)

تفویض طلاق کے لئے

یہ لفظ ''اختیار'' تفویض طلاق، یعنی عورت کو یہ حق دینے کے لئے بھی آتا ہے کہ وہ چاہے تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، عربی زبان میں اس کے لئے مرد جو جملہ اختیار کرے گا وہ یہ ہے: ''اختاری نفسک'' (اپنے آپ کو اختیار کرلو) اب اگر اسی مجلس اور نشست میں عورت نے کہہ دیا ''اخترت نفسی'' (کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا) تو اس پر ایک طلاق بائن واقع ہوجائے گی اور اگر اس نے خاموشی اختیار کی، کسی دوسرے کام میں لگ گئی، یا کہا کہ میں نے تم کو اختیار کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔(۲)

اخرس (گونگا)

''اخرس'' کے معنی گونگے کے ہیں۔

''گونگا'' گونگوں کی امامت کرسکتا ہے، ایسے لوگوں کی امامت نہیں کرسکتا جو پڑھنے پر قدرت رکھتے ہوں۔

گونگا ''امی'' کی اقتداء میں نماز ادا کرسکتا ہے، اُمی کی امامت نہیں کرسکتا۔

''گونگے'' کے لئے نکاح میں الفاظ وعبارت کے بجائے واضح اشارہ کافی ہوگا، جس سے اس کی رضامندی اور خوشنودی معلوم ہوتی ہے۔

''گونگے'' کی طلاق بھی اشارہ سے واقع ہوجائے گی،(۳) البتہ جو لکھنے پڑھنے سے واقف ہو اسے تحریر کی صورت میں طلاق دینی ہوگی، اشارۃً طلاق دینا کافی نہ ہوگا۔(۴)

''گونگا'' قاضی نہیں بن سکتا۔(۵)

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی :۸۶

(۲) الهدايه ، ربع ثانی :۳۷۶، باب تفويض الطلاق

(۳) الهدايه ، ربع ثانی :۳۷۶، باب تفويض الطلاق

(۴) الفقه على المذاهب الاربعه :۲۸۹/۴، شروط الطلاق

(۵) الميزان الكبرى :۲۲۴/۲، كتاب الشهادات

نکاح کے علاوہ اور دوسرے تمام معاملات خرید وفروخت وغیرہ میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر اس کا اشارہ قابل فہم ہو تو طلاق واقع ہونے اور معاملات قائم کرنے کے لئے کافی ہوگا ورنہ نہیں، اسی طرح لکھنے پر قادر ہو تو اشارہ کی طلاق واقع نہ ہوگی۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں گونگے آدمی کی شہادت اور گواہی کا بھی اعتبار نہیں، گو کہ وہ واضح اشارات کا استعمال کرے۔(۲)

''گونگا'' بیوی پر تہمت لگائے تو ''لعان'' کا حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جاری نہ ہوگا، دوسرے فقہاء کے نزدیک جاری ہوگا۔(۳)

اخفاء

''اخفاء'' کے معنی عربی زبان میں چھپانے اور آہستہ پڑھنے کے ہیں، فقہاء آہستہ پڑھنے کو ''اخفاء'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

غیر جہری نمازیں

ظہر وعصر کی تمام رکعتوں میں اور عشاء کی تیسری چوتھی اور مغرب کی تیسری رکعت، نیز اس کے علاوہ دن کی تمام نفل نمازوں میں قرآن مجید کی تلاوت پست آواز سے کرنا واجب ہے، جب کہ مغرب وعشاء کی ابتدائی دو رکعتوں، فجر، عید، جمعہ، تراویح، رمضان میں وتر باجماعت میں قرأت میں امام کے لئے جہر واجب ہے اور تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے مستحب۔(۴)

آہستہ پڑھنے کی حد

آہستہ پڑھنے کا اطلاق اس پر ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو سنا لے، اگر آواز اس سے بھی کم ہو، محض حروف زبان پر بن جائیں اور وہ خود بھی نہ سن سکے تو امام کرخی نے اسے کافی قرار دیا ہے اور امام طحاویؒ نے فرمایا کہ اس سے قرأت کا فرض ادا نہ ہو سکے گا اور یہی قول احتیاط کے مطابق ہے، حاصل یہ ہے کہ ''اخفاء'' کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ اپنے کو سنا لے اور جہر کا یہ کہ دوسرا سن لے۔(۵)

جانوروں کے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینے اور اسی طرح نکاح وطلاق وغیرہ کے وقت زبان سے تلفظ کرنے کی کم سے کم حد یہی ہوگی۔(۶)

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں آمین آہستہ کہی جائے گی اور نماز میں بسم اللہ بھی آہستہ ہی پڑھا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ نے اس کو بھی ان چار مواقع میں شمار کیا ہے، جن میں اخفاء اور آہستہ کہا جانا شرعاً مطلوب ہے۔(۷)

(دلائل کے لئے: ''آمین'' اور ''تسمیہ'' کے الفاظ ملاحظہ ہوں)

اداء

واجب ہونے والی شئی کو اس کی اصل صورت میں اس کے مستحق کے حوالے کردینے کا نام ''اداء'' ہے، مثلاً ظہر کی نماز اس کے اصل وقت میں پڑھی جائے تو اداء ہے اور اگر وقت گذر جانے کے بعد پڑھی جائے تو یہی قضاء ہوگی، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی کوئی چیز غصب کرلے اور پھر بعینہ اسی کو واپس کردے تو اداء ہے اور اگر اس جیسی کوئی دوسری چیز خرید کر لوٹائے تو یہ قضاء ہے۔

(۱) ردالمحتار مع الدر :۴/۴۸۴، ط: زکریا، دیوبند
(۲) الفتاویٰ الهندیه :۱/۸۳، الفصل الثانی ، فی بیان من هو أحق بالامامة ، خلاصة الفتاویٰ :۱/۱۴۶
(۳) الفتاویٰ الهندیه :۲/۳، الباب الثانی فی ماینعقد به النکاح (۴) هندیه :۱/۷۲
(۵) فتاویٰ هندیه :۱/۷۲، واجبات الصلوٰة
(۶) خلاصة الفتاویٰ :۱/۹۵، الفتاویٰ الهندیه :۱/۷۲، الفقه علی المذاهب الاربعه :۲/۱۶۲
(۷) الهدایه :۱، باب صفة الصلوٰة :۱/۹۸

علماء اُصول نے اداء کی تین قسمیں کی ہیں؛ اداء کامل، اداء شبیہ بالقضاء اور اداء قاصر۔

اداءِ کامل

واجب کی اس طرح ادائیگی کا نام ہے کہ اس میں کسی جہت سے کوئی نقص اور کمی نہ ہو، مثلاً فرض نمازوں کا ان کے وقت پر جماعت اور آداب نماز کی رعایت کے ساتھ ادا کرنا، یا غصب کردہ سامان کی اس کی اصل حالت میں ادنیٰ تبدیلی اور خامی کے بغیر واپسی۔(۱)

اداءِ قاصر

ایک گونہ نقص اور کمی کے ساتھ واجب کی ادائیگی کو کہتے ہیں، مثلاً یہی فرض نمازیں اپنے وقت پر تنہا ادا کرلی جائیں اور جماعت کا اہتمام نہ کیا جائے، یا یہ کہ غصب کردہ سامان اس حالت میں واپس کیا جائے کہ اس میں کوئی عیب پیدا ہوگیا ہو، یا کسی کے ذمہ بہتر سکے واجب ہوں اور وہ اس کی جگہ کھوٹے سکے دیدے۔(۲)

اداءِ شبیہ بالقضاء

واجب کی اس طرح تکمیل اور انجام دہی کا نام ہے کہ ایک لحاظ سے وہ ادا اور ایک اعتبار سے قضاء، —— مثلاً لاحق کی نماز کہ نماز جماعت کے ساتھ ادا کرے، پھر درمیان نماز کوئی ناقض وضوء پیش آجائے اور وضوء کرکے دوبارہ جماعت میں شریک ہو، بعد کو درمیان کی ان رکعات کو ادا کرے، یہ اس لحاظ سے اداء ہے کہ نماز اپنے وقت میں ادا کی گئی ہے اور اس اعتبار سے قضاء ہے کہ جس طرح اس نے نماز کا آغاز کیا تھا اس طرح نماز کی تکمیل نہ کرسکا۔

احکام

اداء کامل کے ذریعہ آدمی اپنے فریضہ سے سبکدوش ہوجاتا ہے اور یہی حکم ''اداء شبیہ بالقضاء'' کا بھی ہے، —— اداء قاصر کی صورت میں اس کی تلافی ممکن نہ ہو تو معذور سمجھا جائے گا؛ البتہ اگر اس میں اس کے ارادہ کو دخل ہو تو عند اللہ گنہگار ہوگا۔(۳)

اِدام

''اِدام'' سالن اور ترکاری کو کہتے ہیں —— فقہاء ان تمام اُمور کو ''ادام'' کی فہرست میں رکھتے ہیں جو تنہا نہیں کھایا جاتا، روٹی وغیرہ کے ساتھ ملا کر کھایا جاتا ہے، مثلاً: سرکہ، نمک، شوربہ، زیتون کا تیل وغیرہ، اس کے علاوہ گوشت، انڈا، پنیر وغیرہ چوں کہ اس زمانہ میں تنہا بھی کھائے جاتے تھے، اس لئے قدیم فقہاء اس کو ادام نہیں کہتے۔(۴)

مگر امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ چیزیں بھی جو تنہا کھائی جاسکتی ہیں اور کبھی کبھی کھائی بھی جاتی ہیں، مگر اکثر ان کا استعمال روٹی کے ساتھ ہوتا ہے، ''ادام'' میں داخل ہیں، جیسے: گوشت وغیرہ۔

علامہ ابن ہمام نے امام ابو یوسفؒ کی رائے بھی اسی کے مطابق نقل کی ہے اور بعد کے فقہاء نے اسی رائے کو ترجیح دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔(۵)

یہ مسئلہ اصلاً عرف وعادت سے متعلق ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں گوشت وغیرہ کا تنہا کھانا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور گوشت، مچھلی وغیرہ کے ذکر سے ذہن سالن ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے، اس لئے اس قسم کی ساری چیزیں سالن وترکاری (ادام) میں

---

(۱) اداء المحض ان کان مستجمعاً لجمیع الاوصاف المشروعة فاداء کامل ، التلویح والتوضیح:۳۵۷

(۲) حوالۂ سابق :۳۶۳-۳۶۴ (۳) ملخص از : نور الانوار :۳۶-۳۷، التوضیح والتلویح:۳۵۷-۳۶۴، مطبوعہ: دیوبند

(۴) ابوالبرکات : عبد اللہ نسفی : کنز الدقائق:۱۷۰ (۵) الفتاویٰ الهندیه :۲/۸۸

داخل ہوں گی۔

سالن نہ کھانے کی قسم

اسی طرح اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ میں ادام کا استعمال نہیں کروں گا یا یہ کہ اگر میں اس کا استعمال کروں تو میری بیوی کو طلاق پڑ جائے گی اور وہ صرف گوشت بھی کھالے تو طلاق پڑ جائے گی، وہ شخص اپنی قسم کی خلاف ورزی کرنے والا سمجھا جائے گا اور اسے کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔

آنحضور ﷺ کا سالن

اس موقع پر مناسب ہوگا کہ ہماری زندگی کے بڑھتے ہوئے تعیشات اور عشرت طلبی کو آنحضور ﷺ کی زندگی کا آئینہ دکھانے کے لئے ایک حدیث ذکر کروں، حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اہل خانہ سے سالن مانگا، جواب دیا گیا کہ سرکہ کے سوا کچھ نہیں ہے، آپ ﷺ نے طلب فرمایا: کھانے لگے اور فرمایا کہ سرکہ کیا ہی بہتر سالن ہے،(۱) کاش ہم اس جفاکشی، کفایت شعاری اور قناعت وتوکل کو اپنالیں!!

آپ ﷺ کا پسندیدہ سالن

رسول اللہ ﷺ کو ترکاریوں میں "کدو" سب سے زیادہ پسند تھا، (۲) حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ میں نے حضور ﷺ کے پاس کدو کٹتے ہوئے دیکھا تو دریافت کیا کہ یہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہم اسے زیادہ کھاتے ہیں یا یہ فرمایا کہ ہم اس سے زیادہ کھانا کھاسکتے ہیں، (۳) حضرت انس ؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ پیالہ میں سے بطور خاص کدو کی قاش تلاش کر کے تناول فرماتے، (۴) حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ سے مروی ہے کہ مرغ کا گوشت بھی کھاتے بکری کے دست کا حصہ بھی پسند فرماتے، (۵) اور دراصل ایسا گوشت زیادہ پسند کرتے جو ہڈی سے ملا ہوا ہوتا اور کھینچنا پڑتا، (٦) پشت کے حصہ کا گوشت بھی پسند فرماتے۔(۷)

ادب

"ادب" (ہمزہ اور دال پر زبر) کے معنی ظرف کے بھی آتے ہیں، اور کسی چیز کو بہتر طور پر انجام دینے کے بھی، الظرف و حسن التناول، (۸) اس کی جمع آداب ہے، اسی مناسبت سے فقہ کی اصطلاح میں ادب کا لفظ "مستحب" وغیرہ کے معنی میں آتا ہے کیوں کہ مستحبات سے اعمال میں حسن وکمال پیدا ہوتا ہے، علامہ شرنبلالی اور علامہ طحطاوی نے ادب کے درج ذیل معنی لکھے ہیں جن میں سے بعض تعبیرات لغوی معنی سے قریب ہیں اور بعض فقہی اصطلاح سے :

- وضع الاشیاء موضعها۔ (ہر چیز کو اپنی جگہ پر رکھنا)۔
- الخصلة الحمیدة، (قابل تعریف عادت)۔
- الورع، (زہد واحتیاط)۔(۹)
- مافعله خیر من ترکه، (جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر ہو)۔

---

(۱) صحیح مسلم، عن جابر :۱۸۲/۲
(۲) شمائل ترمذی:۲
(۳) قال نکثر به طعامنا، شمائل ترمذی:۱۰
(۴) شمائل ترمذی:۱۰
(۵) شمائل ترمذی :۱۱
(٦) حوالہ سابق
(۷) یہ تمام روایات شمائل ترمذی:۱۱، باب ماجاء فی صفة إدام رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم سے ماخوذ ہیں۔
(۸) القاموس المحیط :۷۵
(۹) مراقی الفلاح:۲۱

○ ما یمدح به المکلف و لا یذم علی ترکه، (جس کے کرنے پر مکلف کی تعریف کی جاتی ہے، لیکن نہ کرنے پر مذمت نہیں کی جاتی)۔

○ المطلوب فعله شرعا من غیر ذنب علی ترکه، (جس کا انجام دینا شرعاً مطلوب ہو، لیکن اس کا تارک مستحق مذمت بھی نہ ہو)۔(۱)

یہ تو ادب کی تعریف ہے، اسے نفل، مستحب، مندوب اور تطوع کے الفاظ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔(۲)

ادب کا ثبوت

ادب کا ثبوت کس دلیل شرعی سے ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں فتاویٰ بزازیہ میں ہے کہ جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کیا ہو اور کبھی نہ کیا ہو، ما فعله الشارع علیه السلام مرة و ترکه اخری،(۳) اس کو مزید وضاحت سے علامہ شرنبلالی نے لکھا ہے کہ جس عمل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دو بار کیا ہو، اور اس پر مواظبت نہیں فرمائی ہو، وہ عمل ادب کے درجہ میں ہوگا، ما فعله النبی صلی الله علیه وسلم مرة و مرتین ولم یواظب علیه۔(۴)

اس کا حکم یہ ہے کہ کرنا باعث ثواب ہے، اور نہ کرنا قابل مذمت نہیں، الثواب بفعله وعدم اللوم علی ترکه، (۵) صاحب فتاویٰ بزازیہ نے خوب کہا ہے کہ جیسے واجب فرض کی تکمیل کے لئے ہے، اسی طرح سنت واجب کی تکمیل کے لئے ہے اور ادب سنت کی تکمیل کے لئے ہے، الواجب ما شرع لاکمال الفرض والسنة لاکمال الواجب والادب لاکمال السنة۔(۶)

ادب کا دوسرا وسیع مفہوم

لیکن بسا اوقات واجبات و فرائض اور ہر قسم کی غلطیوں سے بچنے پر بھی ادب کا اطلاق کیا جاتا ہے، چنانچہ فقہاء "کتاب ادب القاضی" میں ان احکام کا بھی ذکر کرتے ہیں، جو واجب ہیں یا جن سے بچنا واجب اور ان کا ارتکاب ناجائز ہے۔

اسی لئے بعض فقہاء نے اس کی تشریح میں بھی عموم رکھا ہے، چنانچہ سید شریف جرجانیؒ نے ان تمام چیزوں کی معرفت اور علم کو ادب قرار دیا ہے، جس کے ذریعہ ہر طرح کی خطا سے احتراز کیا جا سکے، (۷) اور قاضی ابوزید دبوسی اس ملکہ اور صلاحیت کو ادب قرار دیتے ہیں جو اس کے حامل کو ہر قسم کی بری بات سے روک دے۔(۸)

شعر و سخن

ادب کا ایک اور مفہوم بھی ہے یعنی شعر و سخن، لطائف و ظرائف وغیرہ۔

اس سلسلہ میں بھی اسلام نے کسی خشکی اور تقشف کو راہ نہیں دیا ہے اور صالح شعر و سخن نیز مزاح کی حوصلہ افزائی کی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امیہ بن صلت کے موحدانہ اشعار پڑھوائے ہیں، گو حضور صلی اللہ علیہ وسلم شاعر نہ تھے، مگر ارتجالاً زندگی میں ایک دو بار شعر کی صورت موزوں فقرے بھی آپ ﷺ کی زبان حق ترجمان سے ادا ہوئے ہیں، صحابہ ﷺ میں بھی حضرت علی ﷺ کو نظم اور نثر میں بڑا درک حاصل تھا، ام المومنین حضرت عائشہؓ کو بھی اشعار سے ذوق تھا اور انھوں نے محبوب کی تعریف پر مشتمل بعض اشعار بڑی خوش اُسلوبی سے آپ ﷺ پر چسپاں کئے ہیں۔

---

(۱) طحطاوی: ۴۲-۴۱

(۲) دیکھئے: طحطاوی: ۴۲

(۳) فتاویٰ بزازیہ علی ہامش الھندیہ: ۴/۲۵

(۴) مراقی الفلاح مع الطحطاوی: ۴۲

(۵) حوالۂ سابق

(۶) بزازیہ علی ہامش الھندیہ: ۴/۲۵

(۷) کتاب التعریفات: ۱۵، مطبوعہ: دار الکتب العلمیہ بیروت

(۸) القاموس الفقہی: ۱۷

حضرت حسان بن ثابت ؓ، حضرت کعب بن مالک انصاری ؓ اور حضرت عبداللہ بن رواحہ ؓ بارگاہ نبوی کے وہ خاص شعراء تھے، جو شعراء مکہ کے ہجو کا رد کرتے تھے اور اسلام کی طرف سے دفاع کا فریضہ انجام دیتے تھے۔

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات ادبی ذوق، اُسلوب کی ندرت، ایجاز، رعایت سجع اور الفاظ کے حسن انتخاب نیز تاثیر کے لحاظ سے قرآن مجید کے بعد ادب عربی کا بہترین اور معیاری سرمایہ ہیں۔

آپ ﷺ کے یہاں مزاح بھی ہے، جو آپ ﷺ اپنے صحابہ سے وقتاً فوقتاً فرمایا کرتے تھے، (۱) آپ ﷺ کی بعض دعائیں اور خطبات اتنے اثر انگیز ہیں کہ آج بھی ان کو پڑھ کر آدمی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، مثلاً واقعہ طائف، غزوۂ بدر اور تہجد کی دعائیں، غزوۂ حنین کے بعد ان بعض نوجوان انصار کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے خطاب جو اہل مکہ کو مالِ غنیمت سے زیادہ حصہ دینے کی وجہ سے سمجھ بیٹھے تھے کہ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اہل مدینہ سے دور ہو گئے ہیں۔ (۲)

ادب قاضی

احکام شریعت کی تنفیذ، معروف کی اشاعت اور منکرات سے روکنے کے جو ادارے ہیں، ان میں سب سے اہم ادارہ ''نظام قضاء'' ہے، قضاء کی ذمہ داری جس قدر اہم ہے اسی قدر نازک بھی ہے، اس لئے فقہاء نے قاضی کی صفات اور اس کی مطلوبہ صلاحیت واستعداد کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، اس بحث کو فقہ کی اصطلاح میں ''ادب قاضی'' کہا جاتا ہے، شیخ احمد بن مصطفیٰ طاش کبریٰ زادہ (متوفی: ۹۶۸ھ) نے اختصار کے ساتھ ان آداب کو اس طرح ذکر کیا ہے:

قاضی کو چاہئے کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے، مظلوموں کی مدد کرے، کسی کی دولت یا عہدہ کی وجہ سے اس کے ساتھ تواضع اختیار نہ کرے، معمولی اور شریف ہر آدمی کی بات سنے، بات میں سچا اور معاملہ میں پکا ہو، سخت ہو لیکن ظالم نہ ہو، نرم ہو لیکن کمزور نہ ہو، علم اور حلم کا مجموعہ ہو، مجرم کو سزا دینے میں عجلت نہ کرے، فیصلہ اس وقت کرے جب پیاسا نہ ہو، بھوکا نہ ہو اور غصہ کی حالت میں نہ ہو، رشوت نہ لے، مقدمہ کے متعلقین سے اور دوسرے ایسے لوگوں سے ہدیہ قبول نہ کرے، بیت المال سے اپنی تنخواہ لے اور عدالت میں بادشاہ، رعایا اور دولت مند ومحتاج سب کے ساتھ یکساں معاملہ کرے۔ (۳)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قضاء'')

ادیم

''ادیم'' کے معنی چمڑے کے ہیں اور عموماً یہ لفظ ایسے چمڑے کے لئے بولا جاتا ہے جو پکایا اور دباغت دیا ہوا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تمام چمڑے بہ شمول مردار اور کتا ''دباغت دینے کی وجہ سے پاک ہو جاتا ہے، صرف سور اور آدمی کے چمڑوں کا دباغت کے بعد بھی استعمال درست نہیں ہے، سور کا اس لئے کہ وہ نجس العین اور مکمل ناپاک ہے، قرآن مجید نے اس کے بارے میں کہا ہے ''انہ رجس'' (المائدۃ:۳) کہ وہ سراپا ناپاک ہے، اور آدمی کا اس لئے کہ انسان کے احترام، اس کی شرافت اور مرتبت کا تقاضا یہی ہے، (۴) یہاں جن چمڑوں کے پاک ہونے کا

(۱) ابو داؤد: ۲/۶۸۴
(۳) مفتاح السعادۃ و مصباح السیادۃ: ۱/۵۶-۵۷
(۲) فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے خطبات وغیرہ
(۴) الہدایہ: ۱/۴۰-۴۱

ذکر کیا گیا ہے ان کا استعمال موزوں، مشکیزوں، لباس اور جائے نماز وغیرہ کے لئے کیا جا سکتا ہے، امام شافعیؒ کے یہاں کتوں کا چڑا بھی دباغت سے پاک نہیں ہوگا، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تمام مردار کے چڑے ناپاک ہیں، البتہ امام مالکؒ خشک چیزوں میں اس کے استعمال کی اجازت دیتے ہیں، اور امام احمدؒ اس کی بھی اجازت نہیں دیتے۔(۱)

(دباغت کے شرعی طریقے اور ان کے احکام کے لئے ملاحظہ ہو لفظ: ''دباغت'')۔

إذ

''إذ'' عربی زبان کا ایک لفظ ہے، جو کئی معنوں میں آتا ہے۔

اذ کے معانی

۱) وقت بتانے کے لئے، جیسا کہ خود قرآن میں ارشاد ہے: واذکروا إذ کنتم قلیلاً، (اعراف:۸۶) ''اور اس وقت کو یاد کرو جب تم تھوڑے تھے''۔

عموماً یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے اور قرآن میں بھی زیادہ تر اسی طرح استعمال ہوا ہے۔

۲) سبب کے معنی میں، مثلاً: ولن ینفعکم الیوم إذ ظلمتم، (الزخرف:۳۹) ''اور تمہیں آج ہرگز کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا اس سبب سے کہ تم لوگوں نے ظلم کیا''۔

۳) کبھی یہ لفظ تحقیق اور کسی چیز کو بہ قوت ثابت کرنے کے لئے بھی آتا ہے، مثلاً: بعد إذ انتم مسلمون، (آل عمران:۸۰) ''اس کے بعد کہ تم لوگ یقیناً مسلمان ہو''۔

۴) کبھی کبھی یہ لفظ زائد بھی ہوتا ہے جس سے کوئی معنی مقصود نہیں ہوتا، البتہ فی الجملہ اس سے تاکید اور قوت حاصل ہوتی ہے، مفسر ابوعبیدہ اور ابن قتیبہ نے و إذ قال ربک للملئکۃ، (البقرہ:۳۰) کو اسی پر محمول کیا ہے۔(۲)

فقہاء اس لفظ کو شرط کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا، انت طالق إذ دخلت الدار، (تجھے طلاق ہو جب تو گھر میں داخل ہو) تو جب بھی اس کی بیوی گھر میں داخل ہوگی اس کو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ شرط بے اثر ہو جائے گی، یعنی اگر آئندہ پھر دوبارہ وہ گھر میں داخل ہوگی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔(۳)

إذا

یہ دو معنوں کے لئے آتا ہے، ایک کسی چیز کے اچانک واقع ہونے کے لئے، جسے ''مفاجات'' کہتے ہیں، مثلاً: فالقاھا فاذا ھی حیۃ تسعی، (طٰہٰ:۲۰) ''پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے لاٹھی ڈالی تو اچانک وہ ایک سانپ تھی جو دوڑ رہا تھا''۔

دوسرے: آئندہ زمانہ میں مشروط طور پر کسی چیز کے واقع ہونے کو بتاتا ہے، مثلاً: إذا جاء نصر اللہ ...... فسبح بحمد ربک واستغفرہ، (النصر:۱) ''جب اللہ کی مدد آئے ......تو اپنے پروردگار کی تعریف میں تسبیح و تقدیس کیجئے اور مغفرت چاہئے''۔(۴)

''اذ'' اور ''اذا'' یہ دونوں ہی الفاظ تعلیق اور کسی چیز کے شرط ہونے کو بتانے کے لئے آتے ہیں اور ایک دفعہ وجود میں آنے کے بعد پھر اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا، مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی

(۱) رحمۃ الامۃ:۹

(۲) ملخص از: الإتقان فی علوم القرآن للسیوطی:۲/۱۴۵-۱۴۶

(۳) ففی ھذہ الالفاظ إذا وجدت الشرط انحلت وانتھت الیمین، الھدایہ ربع ثانی:۳۸۶، ھندیہ:۱/۴۱

(۴) الاتقان:۲/۱۴۷-۱۴۸، تیسیر التحریر:۲/۱۳۲

سے کہا: انت طالق إذ دخلت الدار یا اذا دخلت الدار ، (جب تو گھر میں داخل ہوتو تجھے طلاق) تو جب اس کی بیوی گھر میں داخل ہوگی ، اگر وہ اس کے نکاح میں ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی ، پھر دوبارہ اس کے گھر میں داخل ہونے کی صورت میں نئی طلاق واقع نہ ہوگی ۔(۱)

اَذیٰ

''اَذیٰ'' کے معنی تکلیف کے ہیں اور اکثر معمولی تکلیف کے لئے بولا جاتا ہے، حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ایمان کا کم سے کم درجہ ہے کسی تکلیف دہ چیز کا راہ سے ہٹا دینا، اماطة الاذیٰ عن الطریق ،(۲) اور قرآن میں جوئیں وغیرہ کاٹنے کو بھی ''اذیٰ'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے حالتِ احرام میں بال مونڈانے کی اجازت دی گئی ہے۔(بقرہ:۱۹۶)

''اذیٰ'' کے معنی نجاست اور ناپاکی کے بھی ہیں اور خود قرآن مجید ہی میں ایک جگہ حیض کو ''اذیٰ'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔(بقرہ:۲۲۲)

اَذان

''اذان'' کے معنی اعلان کرنے اور اطلاع دینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ان مخصوص کلمات کا نام ہے، جن کے ذریعہ فرض نمازوں کی اطلاع دی جاتی ہے۔

اذان کی ابتداء

اذان کی ابتداء کا واقعہ بھی دلچسپ ہے، جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں رہے مسلمانوں کے لئے نماز باجماعت کا اہتمام نہ رہا؛ اس لئے کہ اس وقت یہ مٹھی بھر مسلمان کفارِ مکہ کے ساتھ جس کشمکش سے دوچار تھے، اور جیسی کچھ انسانیت سوز حرکتیں ان اہل ایمان کے ساتھ روا رکھی جا رہی تھیں، ان حالات میں یہ بات ممکن بھی نہیں تھی، مدینہ آنے کے بعد جب کھلی فضاء میسر آئی تو نماز جماعت سے مسجد میں ادا کی جانے لگی۔

پھر ہر نماز کے لئے جو طویل وقت اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے مقرر فرمایا، اس کے تحت یہ بات بہت دشوار تھی کہ تمام لوگ ایک ہی وقت میں جمع ہو جائیں، ابتداء میں آبادی سمٹی ہوئی تھی ، یکے بعد دیگرے لوگ جمع ہو جاتے اور نماز ادا کر لی جاتی ، پھر جوں جوں آبادی کا دائرہ وسیع ہوتا گیا اور مسلمانوں کی تعداد بڑھتی گئی، اس کی دشواری محسوس کی جانے لگی ، یہاں تک حضور ﷺ نے اس سلسلہ میں اجلۂ صحابہ سے مشاورت کی ، اس زمانہ کے دیگر مذاہب کے مروجہ طریقہ کے مطابق کسی نے آگ جلانے ، کسی نے ناقوس بجانے ، کسی نے گھنٹہ بجانے اور حضرت عمر ؓ نے ایک شخص کو گھر گھر جا کر جماعت قائم کرنے کی اطلاع دینے کا مشورہ دیا، چوں کہ اس آخر الذکر مشورہ میں بمقابلہ دوسرے مذاہب کے اسلام کا ایک امتیازی طریقہ قائم ہوسکتا تھا، غالباً اسی لئے آپ ﷺ نے اس کو ترجیح دی اور حضرت بلال ؓ اس کام پر مامور کر دیئے گئے۔(۳)

مگر اس میں ایک تو حضرت بلال ؓ کو پانچ وقت پورے مدینہ کا طواف کرنا پڑتا تھا، دوسرے پہلے جن کو اطلاع ملتی تھی وہ پہلے آجاتے اور آبادی کے آخری حصہ کے لوگوں کو آخر میں اطلاع ملتی اور وہ بہت بعد کو پہنچتے ، اس طرح انتظار بہت طویل ہو جاتا تھا، اس لئے آپ ﷺ کا غالباً ناقوس کی طرف رجحان ہوا جو عیسائیوں کا طریقہ تھا اور جو مسلمانوں کے لئے نسبتاً نرم گوشہ رکھتے تھے۔

اسی دوران حضرت عبداللہ بن زید ؓ اور حضرت عمر ؓ

(۱) دیکھئے: هندیه :۱/۴۱۵
(۲) مسلم :۱/۱۵۳،۴۷
(۳) بخاری:۱/۸۵،مسلم:۱/۱۶۴

نے خواب میں دیکھا کہ انھوں نے ایک شخص سے نماز کی اطلاع دینے کے لئے ناقوس خرید کرنا چاہا، اس نے کہا میں اس سے اچھی چیز نہ بتاؤں؟ جواب ملا: کیوں نہیں؟ اب انھوں نے کلمات سکھائے حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کو یہ کلمات نیند میں ذہن نشیں ہوگئے، صبح ہوئی تو حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور رات کا خواب نقل کیا، آپ ﷺ نے اس کو سچا خواب قرار دیا اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے جن کی آواز بلند تھی، اذان کہلائی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ آواز سنی تو اس عجلت سے دوڑتے ہوئے خدمتِ قدسی میں حاضر ہوئے کہ چادر زمین پر گھسیٹی جارہی تھی اور عرض کیا کہ میں نے بھی ایسا ہی خواب دیکھا ہے۔ (۱)

الصلوٰۃ خیر من النوم کا اضافہ

اس طرح اذان کی ابتدا ہوئی، بعد کو فجر کی اذان میں ایک فقرہ "الصلوٰۃ خیر من النوم" کا اضافہ ہوا، یہ اضافہ یوں ہوا کہ ایک دفعہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے فجر کی اذان دی اور آکر حضور ﷺ کو اطلاع دی، ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ حضور ﷺ ابھی سوئے ہوئے ہیں، حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے کہا "الصلوٰۃ خیر من النوم" (نماز نیند سے بہتر ہے) آپ ﷺ کو یہ فقرہ اتنا پسند آیا کہ اسے اذان میں شامل کر لینے کا حکم دیا، (۲) چنانچہ مکہ مکرمہ کے مؤذن حضرت ابومحذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ یہ فقرہ حضور ﷺ، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ تینوں کے عہد میں کہا جاتا تھا۔ (۳)

کلماتِ اذان کی جامعیت اور اثر انگیزی

اذان کے یہ فقرے واقعہ ہے کہ بہت جامع، معنی خیز اور روح پرور ہیں، جس میں سب سے پہلے اللہ کی کبریائی کا نعرہ ہے؛ تاکہ انسان اپنی مصروفیتوں اور نفس کے تقاضوں کو اس کی کبریائی کے سامنے حقیر جان کر قربان کردے، پھر توحید و رسالت کی شہادت کا حوالہ ہے کہ اسی خدا اور رسول کے نام کا حوالہ دے کر ہم تمہیں یہ نداء دے رہے ہیں، جن پر ایمان رکھتے ہو، اس کے بعد نماز کی دعوت اور معاً یہ اظہار کہ یہی نماز تمہارے لئے فلاح و کامیابی کی ضامن بھی ہے اور آخر میں ایک بار پھر اللہ کی کبریائی اور توحید کا آواز بلند کیا جاتا ہے تاکہ یہ بار بار کی صدا اللہ پر ایمان لانے والوں کو اپنی طرف متوجہ کئے بغیر نہ رہے، حق یہ ہے کہ یہ کلمات اتنے مؤثر، دل آویز اور پرکشش ہیں کہ سوائے ہم جیسوں کی قساوتِ قلبی کے اور کوئی چیز نہیں جو ان پُر اثر کلمات کے بعد بھی دل کو متوجہ نہ کرلے اور قدم کو حرکت میں نہ لائے۔

کلماتِ اذان کی تعداد

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کلماتِ اذان پندرہ ہیں، چار مرتبہ "اللہ اکبر" دو دو مرتبہ "کلمۂ شہادتین" دو دو مرتبہ "حی علی الصلوٰۃ" اور "حی علی الفلاح" پھر دو مرتبہ "اللہ اکبر" اور ایک مرتبہ "لا الہ الا اللہ"، (۴) —— فجر کی اذان میں دو مرتبہ "الصلوٰۃ خیر من النوم" گویا سترہ کلمات، (۵) امام شافعیؒ کے یہاں ترجیع، (۶) کے ساتھ ۱۹، امام مالکؒ کے یہاں ۱۷ کلمات اذان کے ہیں، ترجیع بھی ہے، لیکن شروع میں دو ہی بار تکبیر ہے، اس طرح ۱۷ کلمات ہوتے ہیں، حضرت عبداللہ بن زید بن عبدربہ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی احادیث سے امام ابوحنیفہؒ کے

(۱) ابوداؤد ۱/۷۲، ابن ماجہ ۱/۵۱، عن عبداللہ بن زیدؓ
(۲) ابن ماجہ ۱/۵۱
(۳) مصنف ابن ابی شیبہ، حدیث نمبر: ۲۱۶۷
(۴) مختصر القدوری، باب الاذان، ہندیہ ۱/۵۵
(۵) ہندیہ ۱/۵۵، ہدایہ ۱/۸۷
(۶) ترجیع کا ذکر مستقل آئے گا، ترجیع یہ ہے کہ اذان میں کلمۂ شہادت دو بار زور سے کہا جائے پھر دوبارہ آہستہ۔

مسلک کی تائید ہوتی ہے، اذان کے باب میں ان دونوں روایتوں کی خاص اہمیت ہے، کیوں کہ اذان کی مشروعیت کے سلسلہ میں اصل حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کا خواب ہے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ بارگاہ نبوی کے مؤذنِ خاص ہیں، جو آپ ﷺ کی وفات تک اذان دیتے رہے ہیں، حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے — جو مکہ کے مؤذن تھے، — امام شافعیؒ و مالکؒ کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے، اس روایت کو دوسرے اہل علم نے حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت قرار دیا ہے۔

اذان کے آداب

اذان میں اس حد تک آواز کا بلند رکھنا مطلوب ہے جو دشواری کا باعث نہ ہو اور اسی کے پیش نظر آپ ﷺ نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو اس کام پر مامور فرمایا جن کی آواز بلند تھی، نیز انھیں حکم دیا کہ اذان کے وقت کان میں انگلی رکھ لیا کرو، کہ اس کی وجہ سے آواز بلند ہوتی ہے، (۱) اسی لئے فقہاء نے اس بات کو بہتر اور مستحسن قرار دیا ہے کہ اذان خانہ، مسجد کے باہر اور بلند جگہ سے دی جائے، (۲) پس موجودہ زمانہ میں اس کے لئے لاؤڈ اسپیکر کا استعمال نہ صرف درست بلکہ مستحب ہوگا۔

اذان میں ٹھہر ٹھہر کر وقف کے ساتھ کلمات کی ادائیگی مستحب ہے کہ اس کے ذریعہ اس آواز کا لوگوں تک پہنچنا زیادہ آسان ہوگا، چنانچہ ابو زبیر رضی اللہ عنہ مؤذن بیت المقدس سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب وہاں تشریف لئے گئے تو فرمایا کہ اذان میں ترسیل کرو۔(۳)

بعض تجویدی غلطیاں

اذان کے لئے بہتر آواز اور انداز مستحب ہے، لیکن اس میں اس حد تک مبالغہ کرنا کہ نغمگی اور ترنم پیدا ہو جائے اور کلماتِ اذان بدلتے ہوئے محسوس ہوں جس کو لحن کہتے ہیں مکروہ ہے، ''اللہ اکبر'' میں اگر ابتدائی ہمزہ کو کھینچ کر ادا کرے اور ایسا قصداً جان بوجھ کر لے تو کفر کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں معنی ہو جائیں گے ''کیا اللہ بڑا ہے''؟ اور اگر اکبر کو 'اکبار' پڑھ دے تو بھی غلط ہے۔(۴)

کلماتِ اذان میں تقدیم و تاخیر

کلماتِ اذان میں اگر تقدیم و تاخیر ہو جائے، مثلاً: ''اشھد ان محمداً رسول اللہ'' پہلے کہہ دے، حالاں کہ ''اشھد ان لا الہ الا اللہ'' کہا ہی نہ تھا، تو اپنی جگہ پر پھر دوبارہ ''اشھد ان محمداً رسول اللہ'' کہہ دے، تاہم اگر اعادہ نہ کرے اور اذان پوری کر لے تو بھی کافی ہے۔(۵)

مسنون طریقہ

اذان میں قبلہ کا استقبال مسنون ہے، صرف ''حی علی الصلوٰۃ'' کے وقت دائیں جانب اور ''حی علی الفلاح'' میں بائیں جانب اپنا رُخ کرے گا اور اس وقت بھی صرف چہرہ گھمائے گا، پاؤں اپنی جگہ رکھے گا اور اگر اذان خانہ کی نوعیت ایسی ہو کہ ''حی علی الفلاح'' اور ''حی علی الصلوٰۃ'' کہتے وقت آواز باہر کی سمت پھیلانے کے لئے اپنی جگہ سے ہٹنا پڑے، تو پاؤں کا رُخ بھی بدل جائے تو کچھ مضائقہ نہیں، (۶) تاہم اذان میں اگر استقبال نہ کرے تو بھی اذان

(۱) ابن ماجہ :۱/۵۲
(۲) الفتاوی الهندیه :۱/۵۵
(۳) مصنف إبن أبي شيبه :۱/۲۱۵
(۴) الفتاوی الهندیه :۱/۵۶
(۵) کتاب الاصل:۱/۱۳۹
(۶) کتاب الاصل:۱/۱۲۹

ہو جائے گی، اعادہ کی ضرورت نہیں۔(۱)

فقہ حنفی میں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ اذان عربی ہی میں دی جائے گی، فارسی یا کسی اور زبان میں نہیں۔(۲)

کلماتِ اذان کی ادائیگی میں تسلسل ہونا چاہئے۔

اگر مؤذن درمیان میں بھول جائے اور کوئی لقمہ دینے والا نہ ہو یا اتنی تاخیر ہو جائے جسے فاصلہ سمجھا جاتا ہو یا اذان دیتے ہوئے آواز بند ہو جائے اور گونگا ہو جائے تو ازسرِ نو اذان دینی ہوگی۔(۳)

اذان کن نمازوں میں ہے؟

اذان احادیث میں صرف پنج وقتہ فرائض اور جمعہ کے لئے ثابت ہے، اس کے علاوہ کسی دوسری نماز —— تراویح، سنتیں، عیدین، کسوف، خسوف، استسقاء، وتر وغیرہ —— کے لئے نہیں اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس کے علاوہ نومولود کے ایک کان میں اذان اور دوسرے کان میں اقامت کے کلمات کہے جانے ثابت ہیں اور یہ مسنون ہے، آپ ﷺ نے خود حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے کانوں میں اذان و اقامت کے کلمات کہے ہیں،(۴) اور اس کا حکم بھی فرمایا ہے۔(۵)

اذان شعارِ دین ہے

پنج وقتہ وقتیہ نمازوں کے لئے اذان سنت مؤکدہ ہے،(۶) اور سنت ہونے کے علاوہ اسے شعارِ دین کا درجہ حاصل ہے؛ چنانچہ اگر کسی شہر کے رہنے والے اجتماعی طور پر اذان دینا چھوڑ دیں تو امیر المومنین ان سے جہاد کرے گا،(۷) حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تم کسی آبادی پر شب خون مارنا چاہو اور تم کو صحیح اندازہ نہ ہو کہ یہاں مسلمان ہیں یا نہیں؟ تو صبح کا انتظار کرو تا آں کہ فجر کی اذان سننے میں آئے، اگر اذان سن لو تو پھر کسی کو قتل نہ کرو۔

مسجد میں فرض نمازوں کا بلا اذان کے ادا کرنا مکروہ ہے،(۸) اس کے علاوہ تمام فائتہ نمازوں کی قضاء میں چاہے تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ، اذان دینا بہتر ہے اور وقتیہ نمازوں میں بھی مسافر اور گھر پر پڑھنے والے مقیم کے لئے اذان مستحب ہے، اگر چند نمازیں چھوٹ جائیں اور ایک ہی مجلس میں ادا کی جائیں تو ایک ہی اذان کافی ہو جائے گی، لیکن سبھوں کے لئے علاحدہ اذان دینا زیادہ بہتر ہے۔(۹)

قبل از وقت اذان

فجر کے علاوہ کسی بھی اذان کا وقت سے پہلے دیا جانا مکروہ ہے اور یہ اذان کافی نہیں، نماز کا وقت شروع ہونے کے بعد دوبارہ اذان دی جائے گی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خود فجر کی اذان کا بھی یہی حکم ہے۔(۱۰)

جن کی اذان مکروہ ہے

پانچ اشخاص وہ ہیں کہ ان کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ کیا جائے گا: (۱) بے عقل بچہ، (۲) عورت، (۳) وہ شخص جس پر غسل واجب ہو، وضو کی ضرورت ہو تو اذان دے سکتا ہے، (۴)

---

(۱) الهدایہ: ۱/۸۸، ولو ترك جاز لحصول المقصود و يكره لمخالفة السنة (۲) الجوهرة النيرہ: ۱/۵۳

(۳) الفتاویٰ الهندیہ: ۱/۵۵ (۴) ابوداؤد: ۱/۶۹۲، ترمذی: ۱/۲۷۸، عن ابی رافع

(۵) بیہقی: ۹/۵۱۳، الرقم: ۱۹۳۰۳، عن أبي رافع ، باب ماجاء في التأذين في أذن الصبي حين يولد

(۶) یہ رائے ائمہ ثلاثہ کی ہے، امام احمد کے ہاں فرض کفایہ ہے، رحمة الامة: ۳۳ (۷) الإفصاح عن معاني الصحاح: ۱/۱۰۸، باب الاذان

(۸) الفتاویٰ الهندیہ: ۱/۵۴ (۹) حوالۂ سابق: ۱/۵۵

(۱۰) کتاب الاصل: ۱/۱۳۱، کتاب الافصاح: ۱/۱۱۰، باب الاذان

پاگل، (۵) نشہ میں مبتلا آدمی۔

تین صورتیں ہیں جن میں اذان مکروہ تو ہے؛ مگر اعادہ کی ضرورت نہیں: (۱) جس کو وضوء کی نہ ہو، یہ ایک روایت ہے، لیکن فتویٰ اس پر ہے کہ صرف اذان حدث کی حالت میں دے اور اقامت وضو کے بعد کہے تو مضائقہ نہیں، (۲) بیٹھ کر اذان دی جائے، (۳) غیر مسافر آدمی سواری پر اذان دے۔

جب ازسرنو اذان دی جائے گی

اور پانچ صورتیں ایسی ہیں کہ اذان یا اقامت کے درمیان پیش آجائیں تو ازسرنو اذان دی جائے گی: (۱) مؤذن بے ہوش ہوجائے، (۲) انتقال ہوجائے، (۳) اذان کے درمیان وضو ٹوٹ جائے، اس وقت گو وضوء کی ضرورت نہیں؛ لیکن اگر مؤذن وضوء کو چلا جائے تو وہ خود یا کوئی اور شخص دوبارہ اذان دے گا، (۴) گونگا ہوجائے، (۵) یا اس طرح بھول جائے کہ اگلے کلمات ادا نہ کرسکے۔(۱)

مؤذن کے اوصاف

عاقل اور قریب البلوغ بچہ بھی اگر اذان دے دے تو کچھ مضائقہ نہیں، مگر بہتر ہے کہ مؤذن بالغ ہو، (۲) مستحب ہے کہ مؤذن عاقل وبالغ، صالح، خداترس، مسائل واحکام سے واقف، باوقار، لوگوں کی اصلاح کا فکرمند اور پابند آدمی ہو، (۳) غلام اور نابینا یا ولدالزنا نہ ہو، (۴) اذان واقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرنا مکروہ ہے، (۵) نماز مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں میں درمیان میں سنت کا موقع دیا جائے گا، (۶) اور مغرب میں تین آیت کی تلاوت کی مقدار فصل رکھا جائے گا، (۷) اذان میں گفتگو مکروہ ہے، اگر تھوڑی سی گفتگو کر لی جائے تو اعادہ کی ضرورت نہیں، سلام کا جواب دینا مکروہ ہے۔(۸)

اذان کا جواب

اذان کا جواب دینا واجب ہے، حضور ﷺ نے اس کی بہت تاکید فرمائی ہے اور اس کو بہت ہی اجر وثواب کا باعث بتایا ہے، (۹) اذان کے جواب میں کلمات اذان ہی کا اعادہ کیا جائے گا، صرف ''حی علی الصلوٰۃ'' اور ''حی علی الفلاح'' کے جواب میں ''لاحول ولا قوۃ الا باللہ'' کہا جائے گا کہ حدیث میں ایسا ہی وارد ہوا ہے، (۱۰) اور فجر کے وقت ''الصلوٰۃ خیر من النوم'' کے جواب میں ''صدقت و بررت'' کہا جائے گا۔(۱۱)

شمس الائمہ حلوانی نے لکھا ہے کہ اذان کا ایک جواب تو زبان سے ہے اور دوسرا عمل اور قدم سے، لہٰذا اگر کوئی آدمی مسجد کے باہر ہو اور وہ مذکورہ طریقہ پر جواب دے دے تو اس نے جواب دے دیا، لیکن اگر کوئی شخص پہلے ہی سے مسجد میں ہے تو اس کی موجودگی اور حاضری بجائے خود اس کا جواب ہے، اب زبان سے جواب دینا ضروری نہیں ہے، لہٰذا اگر تلاوت قرآن میں مصروف ہو تو تلاوت کا سلسلہ اذان کی وجہ سے منقطع نہیں کرنا چاہئے، (۱۲) یہ ایک رائے

---

(۱) خلاصة الفتاوی: ۱/۴۸-۴۹
(۲) کتاب الاصل: ۱/۱۳۶
(۳) الفتاوی الهندیه: ۱/۵۳
(۴) خلاصة الفتاوی: ۱/۴۸
(۵) هندیه: ۱/۵۷
(۶) حوالهٔ سابق: ۱/۵۶
(۷) حوالهٔ سابق: ۵۷
(۸) الفتاوی الهندیه: ۱/۵۵
(۹) مسلم، عن ابن عمرو بن العاص: ۱/۱۶۶
(۱۰) مسلم، عن عبدالله بن عمر: ۱/۱۶۷
(۱۱) الفتاوی الهندیه: ۱/۵۷
(۱۲) خلاصة الفتاوی: ۱/۵۰

ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ تلاوت روک کر جواب دے، کیوں کہ تلاوت کبھی بھی کی جاسکتی ہے، اذان کے جواب کا وقت پھر باقی نہیں رہے گا، اسی رائے کو ترجیح دی گئی ہے۔(۱)

قبر پر اذان

اذان کے سلسلہ میں ایک بدعت یہ ہے کہ بعض جگہ مردہ کی تدفین کے بعد قبر پر اذان دی جاتی ہے، جو غیر مشروع ہونے کے علاوہ عقل وقیاس سے بھی بعید ہے، کسی چیز کو اسی حد تک کرنا جائز ہے جہاں تک شریعت میں ثبوت ہے، شریعت میں جن کاموں کا جس موقع پر کیا جانا ثابت نہیں وہاں ان کو کرنا 'احداث فی الدین' اور شریعت میں اپنی عقل وقیاس کو جگہ دینا ہے۔

اذان دینا کہاں مشروع ہے؟ اس سلسلہ میں فقہ کی کتابوں میں تصریح موجود ہے :

الاذان سنة لاداء المكتوبات بالجماعة وليس لغير صلوات الخمس والجمعة نحو السنن والوتر والتطوعات والتراويح والعيدين اذان ولا اقامة . (۲)

فرائض کی باجماعت ادائیگی کے لئے اذان سنت ہے، جمعہ اور نماز پنج گانہ کے علاوہ دوسرے مواقع پر مثلاً سنن، وتر، نوافل، تراویح اور عیدین میں نہ اذان ہے اور نہ اقامت۔

اور قبر کے سلسلہ میں جو باتیں مسنون ہیں، وہ صرف دُعاء اور زیارت ہے :

ويكره عند القبر مالم يعهد من السنة و المعهود منها ليس إلا زيارة و الدعاء عنده قائما كذا في البحر الرائق . (۳)

قبر پر وہ تمام چیزیں مکروہ ہیں جو سنت سے ثابت نہیں ہیں اور سنت صرف زیارت قبر اور وہاں کھڑے ہوکر دُعاء کرنا ثابت ہے۔

علامہ ابن ہمام نے اس مسئلہ کو ذرا تفصیل سے یوں نقل کیا ہے :

و يكره عند القبر كل ما لم يعهد من السنة ، و المعهود منها ليس إلا زيارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه و سلم في الخروج إلى البقيع و يقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين و إنا إنشاء الله بكم لاحقون ، اسأل الله لي ولكم العافية . (۴)

قبر پر وہ تمام باتیں مکروہ ہیں جو سنت سے ثابت نہیں ہیں اور سنت سے صرف قبر کی زیارت اور وہاں کھڑے ہوکر دُعاء کرنا ثابت ہے، چنانچہ آپ ﷺ جنت البقیع تشریف لے جاتے اور فرماتے "اے دیارے مؤمنین! تم پر سلامتی ہو، ان شاء اللہ ہم بھی تمہارے ہی ساتھ آ ملنے والے ہیں، میں اللہ سے تمہارے لئے اور اپنے لئے عافیت کا خواستگار ہوں"۔

اور علامہ شامی نے تو تصریح کردی ہے کہ یہ اذان غیر مسنون اور بدعت ہے :

و في الإقتصار علىٰ ما ذكر من الوارد إشارة إلىٰ أنه لا يسن الأذان و قد صرح ابن حجر في فتاواه فإنه بدعة . (۵)

---

(۱) مراقی الفلاح ، باب الأذان:۱۰۹، أيضاً : ردالمحتار ، باب الأذان في مطلب في كراهة تكرار الجماعة:۲/۶۸-۶۹

(۲) الفتاویٰ الہندیہ:۱/۵۳، الفصل الأول في صفة الأذان وأحوال المؤذن (۳) حوالۂ سابق ، ہندیہ :۱/۱۶۶، الفصل السادس في القبر

(۴) فتح القدیر :۲/۱۰۲، مطبوعہ : مصر (۵) شامی:۱/۲۵۹

مذکورہ باتوں پر جو سنت سے ثابت ہیں، اکتفا کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ قبر پر اذان سنت سے ثابت نہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کے بدعت ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔

افسوس کہ ہندوستان میں ایک گروہ ان تصریحات اور بے غبار وضاحتوں کے باوجود اس بدعت کو کار ثواب بنانے پر تلا ہوا ہے، و اللہ هو الهادی إلی الحق و إلیه المشتکی۔

اذان میں انگوٹھے چومنا

اس موقع پر اذان سے متعلق ایک اور بدعت کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے اور وہ ہے اذان کے وقت دونوں انگوٹھوں کو بوسہ دینا، اذان ایک ایسی چیز ہے، جو دن و رات میں پورے سال پانچ بار دی جاتی ہے، اگر اس قسم کا عمل مشروع ہوتا کہ اذان میں جس وقت آپ ﷺ کا نام مبارک آئے، انگوٹھوں کا بوسہ لیا جائے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اس سلسلہ میں بہ کثرت صحیح روایات منقول ہوتیں اور جس طرح اذان و اقامت کے کلمات، اس کے آداب و شرائط وغیرہ پر روایات ہیں، اسی طرح اس موضوع پر بھی ہوتیں، خود حضور ﷺ کا عمل ہوتا اور عام صحابہ کا تعامل ہوتا، جو آپ ﷺ سے غایت درجہ محبت رکھنے والے اور آپ ﷺ کے سچے جاں نثار و فداکار تھے، مگر یہ عمل نہ تو حضور ﷺ سے ثابت ہے، نہ عام صحابہ سے اور نہ کسی صحیح سند سے۔

صرف ایک روایت ہے کہ حضرت ابوبکر ؓ نے جب ''اشهد ان محمدا رسول الله '' سنا تو انگشت شہادت کے باطنی حصہ کو بوسہ دیا اور آنکھوں سے لگایا، حضور ﷺ نے فرمایا جو شخص میرے خلیل جیسا عمل کرے، اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوگی۔

اس روایت کا حال اس سے معلوم ہوگا کہ اسے محدثین نے ''تذکرۃ الموضوعات'' اور ''موضوعات کبیر'' میں جگہ دی ہے اور علامہ طاہر پٹنی اور ملا علی قاری دونوں نے لکھا ہے کہ ''لا یصح''(۱) (اس کی سند صحیح اور قابل اعتبار نہیں) اور اس سلسلہ میں حافظ جلال الدین سیوطی رقم طراز ہیں:

> الاحادیث التی رویت فی تقبیل الانامل و جعلها علی العینین عند سماع اسمه صلی الله علیه وسلم عن المؤذن فی کلمة الشهادة کلها موضوعات . (۲)

پس! یہ روایت موضوع اور من گھڑت ہے اور موضوع روایات سے فضائل کو بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا، کاش! لوگ حُبِ رسول اللہ ﷺ کی نمائشی صورتوں کو روبہ عمل لانے کے بجائے حقیقی محبت اور اتباع کا ثبوت دیں۔ واللہ یهدی السبیل .

اِذن

''اِذن'' کے معنی اجازت کے ہیں اور اجازت طلب کرنے کو ''استیذان'' کہتے ہیں۔

اجازت برائے داخلہ

کسی کے گھر میں داخل ہوتے وقت واجب ہے کہ پہلے اجازت لے لی جائے۔

قرآن مجید میں اس سلسلہ میں مفصل حکم موجود ہے:

> یا ایها الذین امنوا لا تدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستأنسوا و تسلموا إلی اهلها ذلکم خیر لکم لعلکم تذکرون فان لم تجدوا فیها احداً فلا تدخلوها حتی یؤذن لکم وان قیل لکم

(۱) تذکرة الموضوعات :۳٦، موضوعات کبیر :۷۵ (۲) تیسیر المقال للسیوطی

ارجعوا فارجعوا هو ازكىٰ لكم والله بما تعملون عليم ، ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم والله يعلم ماتبدون وما تكتمون . (النور:۲۷-۲۹)

اے اہل ایمان! اپنے گھروں کے سوا دوسروں کے گھروں میں اہل خانہ کو سلام کئے اور اجازت لئے بغیر نہ داخل ہو، یہ تمہارے حق میں بہتر ہے، امید کہ تم اس سے نصیحت حاصل کرو گے، اگر وہاں کسی کو نہ پاؤ تب بھی جب تک اجازت نہ مل جائے داخل نہ ہو، اور اگر واپس ہو جانے کو کہا جائے تو واپس ہو جاؤ کہ یہی تمہارے لئے پاکیزہ ہے، اور اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال سے باخبر ہیں۔

ہاں ایسے مکان جو رہائشی نہ ہوں اور وہاں تمہارے سامان رکھے ہوں، میں بلا اجازت داخل ہو جانے میں بھی مضائقہ نہیں، (تاہم یاد رکھو کہ) اللہ ان باتوں سے بھی واقف ہے جن کا تم اظہار کرتے ہو اور ان باتوں سے بھی جن کو (نہاں خانۂ دل میں) چھپا رکھے ہو۔

استیذان کا طریقہ

اس سے ایک بات معلوم ہوئی کہ جب بھی کسی کے گھر میں داخل ہوا جائے تو اجازت چاہی جائے اور اجازت لینے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے سلام کرے، پھر داخل ہونے کی اجازت چاہے، آیت میں گو پہلے ''استیذان'' اجازت چاہنے اور پھر سلام کا ذکر ہے، مگر عربی زبان میں یہ عام بات ہے کہ کبھی کبھی عمل کی ترتیب کو نظر انداز کرتے ہوئے بھی الفاظ کا ذکر کیا جاتا ہے، احادیث میں استیذان کا جو طریقہ مروی ہے، اس میں پہلے سلام کا ذکر ہے۔

اس استیذان کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے جا کر سلام کرے، پھر اپنا نام لے کر اندر آنے کی اجازت چاہے، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا معمول تھا کہ آنحضور ﷺ کے دروازہ پر آ کر کہتے :

السلام علی رسول الله ، السلام عليكم ايدخل عمر ؟

سلام اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ پر سلامتی ہو، کیا عمر داخل ہو سکتا ہے؟ (۱)

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گئے تو فرمایا: السلام عليكم هذا ابو موسىٰ ، السلام علیکم، یہ ابوموسیٰ ہیں۔ (۲)

اجازت لیتے وقت نام کی وضاحت کر دینی چاہئے تا کہ صاحب مکان کو اشتباہ نہ ہو، حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ ایک مرتبہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اجازت چاہی، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: کون صاحب ہیں؟ انھوں نے جواب دیا ''انا'' (میں) آپ ﷺ نے فرمایا: انا کہنے سے کیا حاصل؟ اس سے کوئی پہچانا نہیں جاتا۔ (۳)

استیذان کی صورتیں

استیذان کا اصل مقصد اجازت چاہنا، اپنی آمد کی اطلاع دینا اور دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہونا ہے، یہ مقصد جس طریقہ سے بھی حاصل ہو جائے، استیذان کے لئے کافی ہوگا، مثلاً گھنٹی بجا کر اپنا نام بتا دینا، دروازہ پر دستک دینا، ویزیٹنگ کارڈ بھیج دینا، اس لئے کہ یہ ساری چیزیں اس مقصد کی تکمیل کرتی ہیں، البتہ دستک کی آواز اتنی تیز نہ ہو کہ لوگ ڈر جائیں، چنانچہ تفسیر قرطبی میں

(۱) ابن عبدالرحمن عن ابن عباس عن عمر في التمهيد ، الدر المنثور:۵/۶۹
(۲) حوالۂ سابق
(۳) بخاری:۲/۹۲۳، مسلم ، عن جابرؓ:۲/۱۱

نقل کیا ہے کہ صحابہ حضور ﷺ کے دروازے پر ناخنوں سے دستک دیتے تھے۔

اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر صاحب مکان ملاقات سے معذرت کردے تو کچھ ناگواری محسوس کئے بغیر واپس ہو جانا چاہئے، اسی طرح تین بار سلام کرنے اور اجازت چاہنے کے باوجود اگر جواب نہ آئے تو واپس آجانا چاہئے، جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری ؓ نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے اور اس کی تائید حضرت ابوسعید خدری ؓ نے بھی فرمائی ہے، (۱) البتہ جس سے اجازت لی جائے اس کے لئے اسلامی اخلاق کا تقاضہ ہے کہ بلا عذر ملاقاتیوں سے معذرت نہ کی جائے۔

بعض خصوصی اوقات کے علاوہ جیسے صبح، دوپہر، شب، والدین کے پاس بلا اجازت بھی جا سکتے ہیں، حضرت علی ؓ کی روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردہ اور داماد تھے، کہ میں جب رات کو حضور ﷺ کے پاس آتا تو آپ ﷺ بطور اجازت کھنکار دیا کرتے۔ (۲)

پردہ کی رعایت

اجازت لینے کا طریقہ یہ ہے کہ اس طرح نہ کھڑا ہو کہ بے پردگی ہو جائے، بلکہ دائیں یا بائیں جانب کھڑا ہو، حضرت عبداللہ بن بسر ؓ سے مروی ہے کہ جب حضور ﷺ کسی کے دروازے پر آتے تو سامنے کھڑے ہونے کے بجائے دائیں یا بائیں کھڑے ہو جاتے اور فرماتے: السلام علیکم، السلام علیکم۔ (۳)

اطلاع اپنے گھر میں بھی مستحب ہے

اس آیت میں دوسروں کے گھر میں داخل ہونے کے لئے استیذان کا حکم دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ خود اپنے گھر میں جہاں اس کی بیوی ہو اجازت چاہنا ضروری نہیں، مگر مستحب طریقہ یہ ہے کہ وہاں بھی بلا اطلاع نہ جائے بلکہ کھنکار کر یا قبل از وقت اس کی اطلاع کر کے جائے۔

عمومی مقامات کے احکام

اس آیت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ استیذان ان گھروں کے لئے ہے جو رہائش گاہ کی حیثیت رکھتے ہوں، اس لئے کہ بیت عموماً ایسے ہی مکان کو کہتے ہیں، وہ جگہیں جو کسی کی رہائش گاہ نہ ہوں بلکہ جہاں عام طور پر لوگوں کی آمد و رفت ہوا کرے، جیسے دفاتر، مدرسے، مسجدیں، یہاں بلا اجازت آمد و رفت کی جا سکتی ہے، سوائے اس کے کہ عام لوگوں کے آنے پر امتناع ہو، —— اسی طرح آیت میں "بیوت غیر مسکونہ" میں آنے کی اجازت دی گئی، اس سے وہ جگہیں مراد ہیں جو کسی خاص فرد کی ملکیت نہ ہوں، بلکہ عام لوگوں کے استعمال کی ہوں، جیسے مسافر خانے، ویٹنگ روم، ریلوے اسٹیشن، بس اسٹانڈ، یہاں ہر شخص کو جانے کی اجازت حاصل ہوگی۔

ٹیلیفون کا حکم

اسی استیذان کی فہرست میں بعض بزرگوں نے ٹیلیفون کو بھی رکھا ہے کہ فون کے ذریعہ بھی گویا ملاقات کی جاتی ہے، اس لئے اگر طویل گفتگو کرنی ہو تو پہلے اجازت لینی چاہئے۔

افسوس کہ استیذان جو ایک امر واجب ہے اور قرآن و حدیث میں اس کی سخت تاکید آئی ہے، یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص بلا اجازت تمہارے گھر میں

(۱) بخاری: ۲/۹۲۳، مسلم: ۲/۲۱۰-۲۱۱

(۲) سنن نسائی: ۱/۱۳۵، تنحنح فی الصلاۃ

(۳) سنن ابو دائود، برقم: ۵۱۸۶

جھانکے اور تم اس پر کنکری پھینک دو، یہاں تک کہ اس کی آنکھ جاتی رہے، تو تم پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہے، (۱) اب اس کا پاس ولحاظ نہیں کیا جاتا۔

نکاح کی اجازت اور اس کا طریقہ

اِذن واجازت کے ذیل میں ایک مسئلہ نکاح کے سلسلہ میں اجازت کا آتا ہے۔

زمانۂ جاہلیت میں عورتوں کے ساتھ بڑی زیادتی کی جاتی تھی اور وہ اس معاملہ میں گویا بالکل بے اختیار اور مجبور تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں پر جہاں بہت سے احسان کئے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ نکاح کے انتخاب کے معاملہ میں ان کو مختار بنایا اور چاہے کنواری لڑکی ہو یا غیر کنواری، اگر بالغ ہے تو اس کی اجازت ضروری قرار دی، نیز کنواری لڑکی کی فطری شرم وحیا اور غیرت کو ملحوظ رکھتے ہوئے صرف خاموش رہ جانے کو اس کی رضامندی کے لئے کافی تصور کیا گیا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ ﷛ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: بیوہ عورت کا اس کے مشورہ کے بغیر نکاح نہ کیا جائے اور کنواری لڑکی کا اس کی اجازت کے بغیر، لوگوں نے دریافت کیا: کنواری لڑکی کی اجازت کیسے سمجھی جائے گی؟ آپ ﷺ نے فرمایا: خاموشی ہی اس کی اجازت ہے۔ (۲)

اسی حدیث سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ مطلقہ یا بیوہ عورت (جس کا نکاح ثانی ہو رہا ہو) یا مردوں کے لئے جو گونگے نہ ہوں اور زبان سے بولنے پر قادر ہوں، زبان سے اظہار رضامندی ضروری ہوگا۔

نیز فقہاء نے اسی حدیث کی روشنی میں یہ بات بھی مستنبط کی ہے کہ کنواری لڑکی کا اس طرح ہنسنا جو رضامندی کو بتاتا ہے نہ کہ طنز وتعریض کو اور اس طرح رونا جو عرف میں رضامندی پر محمول ہو اور اپنے والدین سے چھوٹنے پر رویا جائے نہ کہ اس رشتہ کی ناپسندیدگی پر، اظہارِ رضامندی تصور کیا جائے گا اور یہ نکاح کے انعقاد کے لئے کافی ہوگا۔ (۳)

اُذن

''اُذن'' کے معنی کان کے ہیں جو انسان کے لئے ذریعۂ سماعت ہے اور اللہ تعالیٰ کی بڑی نعمت اور امانت ہے، اس لئے اس کا استعمال بھی اسی طرح ہونا چاہئے جس طرح خدا اور رسول ﷺ نے اجازت دی ہے، حدیث میں آیا ہے کہ کسی غیر محرم کی بات سننا گویا کان کے ذریعہ زنا کرنا ہے۔ (۴)

کان کا دھونا اور مسح

غسل میں کان کے ظاہری حصہ کو دھونا فرض ہے اس لئے کہ وہ بھی جسم کے ان حصوں میں داخل ہے جہاں کسی دشواری کے بغیر پانی پہنچایا جا سکتا ہے، وضوء میں کان کا مسح کرنا مسنون ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اس کے لئے سر کے مسح کے بعد باقی ماندہ رطوبت کافی ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''الاذنان من الراس'' کان بھی سر ہی کا حصہ ہے، اور ظاہر ہے حضور ﷺ کی حیثیت شارع کی تھی؛ اس لئے آپ ﷺ کا یہ فرمان بہ اعتبار شارع ہی کے ہوگا، محض خلقت اور شکل وصورت بتانا مقصود نہیں ہوگا۔

کان کو نقصان پہنچانے کی سزا

اگر کسی کا کان قصداً مکمل یا اس کا کچھ حصہ کاٹ ڈالا تو

(۱) مسلم: ۱/۲۵۵، بخاری کتاب الحیل باب فی النکاح: ۲/۱۰۳۰-۱۰۳۱

(۲) الهدایہ ربع ثانی: ۳۱۴، باب الاولیاء

(۳) الهدایہ ربع ثانی: ۳۱۴، باب الاولیاء

(۴) مسلم: ۲/۳۳۶، عن ابی هریرۃؓ، ابو داؤد: ۱/۲۹۳

قصاص واجب ہوگا اور مجرم کا بھی اسی قدر کان کترا جائے گا،(۱) اور اگر زور سے مارا کہ پردۂ سماعت پھٹ گیا اور سماعت ختم ہوگئی تو پوری دیت واجب ہوگی، اس لئے فقہاء کا اُصول ہے کہ اگر کسی عضو کا پورا فائدہ مفقود ہوجائے یا اس کی وجہ سے آدمی میں جو حسن ہے، وہ مکمل طور پر ضائع ہوجائے تو مکمل دیت واجب ہوگی۔(۲)

اِرتثاث

''اِرتثاث'' کے معنی پرانے ہونے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ''ارتثاث'' یہ ہے کہ معرکۂ جہاد میں ایک شخص زخمی ہونے کے بعد فوراً نہ مرے، بلکہ درمیان میں کچھ کھالے، پی لے، یا علاج کرالے، یا سو جائے، یا میدان جہاد سے دوسری جگہ منتقل کردیا جائے یا عقل وہوش کی حالت میں اتنی دیر گذر جائے کہ کسی بھی ایک نماز کا وقت گذر جائے، ایسے شخص کو اصطلاح میں ''مرتث'' کہتے ہیں۔

ایسے شخص کا حکم یہ ہے کہ آخرت کے لحاظ سے تو اس کا حکم شہید ہی کا ہوگا، اور انشاء اللہ شہادت کا اجر بھی ملے گا، مگر دنیوی احکام میں شہید شمار نہیں کیا جائے گا، اس کو غسل دیا جائے گا اور دوسرا کفن پہنایا جائے گا، جب کہ شہید کو نہ غسل دیا جائے گا اور نہ اس سے وہ کپڑے اتارے جائیں گے،(۳) یہی رائے مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی بھی ہے،(۴) کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ بن معاذ ﷺ کو غسل دیا تھا، جو غزوۂ خندق میں زخمی ہوگئے تھے، اور چند دنوں بعد بنوقریظہ کے فیصلہ سے فارغ ہوکر ان کی وفات ہوئی۔

ارتداد

''ارتداد'' کے معنی پھر جانے اور واپس ہوجانے کے ہیں، —— فقہ کی اصطلاح میں اس سے مراد اسلام اور ہدایت کی نعمت خداوندی سے بہرہ ور ہونے کے بعد پھر کفر والحاد کی طرف جانا ہے اور جو بدنصیب اس کا مرتکب ہوا سے ''مرتد'' کہتے ہیں۔

ارتداد کی سزا

اسلام نے دین کے معاملہ میں کسی کو مجبور نہیں کیا ہے اور ہر شخص کو اختیار دیا ہے کہ وہ خوب سوچ سمجھ کر جی چاہے تو اس دائرہ میں آئے ورنہ باز رہے، لیکن جو لوگ ایک دفعہ اس دروازہ میں داخل ہوچکے ہوں، ان کو پھر واپسی کی اجازت نہیں دیتا، اس لئے کہ اگر اس کی اجازت دے دی جائے تو فکر وعقیدہ کا یہ اہم ترین مسئلہ بھی بچوں کا گھروندا بن کر رہ جائے گا، عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے اسلام کی حیثیت محض ایک رواجی اور رسمی مذہب کی نہیں ہے، بلکہ فکر وعقیدہ سے لے کر سماج ومعاشرت اور سیاسیات و معیشت تک ایک محکم اور مکمل نظام کی ہے، مملکت اسلامی میں رہتے ہوئے پھر اس دین سے بیزاری کا اظہار ''بغاوت'' کے مترادف ہے اور دنیا کا کونسا ملک ہے جو اپنی آستین میں باغیوں کو جگہ دیتا ہو؟ اس لئے اسلام کی نگاہ میں دارالاسلام میں رہتے ہوئے جو لوگ ارتداد کے مرتکب ہوں، ان کی سزا قتل ہے۔

فقہی ثبوت

اور یہ سزا کتاب وسنت، اجماع اور عملی تواتر سے ثابت ہے، قرآن مجید میں کہا گیا :

(۱) فتاویٰ ہندیہ:۶/۱۰، الباب الرابع فی القصاص فیما دون النفس　(۲) ہندیہ :۶/۲۵، الباب الثامن فی الدیات

(۳) المختصر للقدوری:۴۲

(۴) الشرح الصغیر :۱/۵۷۵، و المہذب:۱/۲۴۱، فصل الشہید فی الجہاد ، و المغنی :۲/۲۰۶

وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر انهم لا ايمان لهم، لعلهم ينتهون . (التوبہ:۲)

اگر معاہدہ کے بعد وہ لوگ عہد شکنی کریں اور تمہارے دین کے معاملے میں طعن کریں تو رؤساء کفر سے جنگ کرو کہ ان کو وعدے کا کوئی پاس نہیں، شاید وہ باز رہیں۔

اُم المؤمنین سیدنا حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی مسلمان کا خون مباح نہیں ہوسکتا، مگر تین چیزوں میں سے ایک کے پائے جانے کی وجہ سے، شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کرے، مسلمان ہونے کے بعد کفر کو اختیار کرے یا کسی کی جان لی ہو اور بطور قصاص قتل کیا جائے۔(۱)

اس مضمون کی متعدد احادیث صحاح ستہ میں موجود ہیں، (۲) اور عہد اسلام میں تواتر کے ساتھ اس پر عمل ہوتا رہا ہے، نیز ائمہ اربعہ اور دیگر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے، شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ فرماتے ہیں:

قد اتفق الأئمة على أن من ارتد عن الإسلام وجب قتله وعلى ان قتل الزنديق واجب وهو الذي يسر الكفر ويتظاهر بالإسلام وعلى انه اذا ارتد اهل بلد قوتلوا وصارت اموالهم غنيمة . (۳)

ائمہ کا اتفاق ہے کہ مرتد اور زندیق کا قتل واجب ہے، زندیق وہ شخص ہے جو اسلام کا اظہار کرے اور بباطن کافر ہو، نیز ائمہ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب پوری آبادی مرتد ہو جائے تو اس سے قتال کیا جائے اور اس کے اموال مال غنیمت شمار ہوں گے۔

ارتداد کا ثبوت

ارتداد کے ثبوت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ مرتد عاقل، بالغ اور ہوش وحواس کی حالت میں ہو، اپنی رضامندی سے کلمۂ کفر بولا ہو، یا ان اُمور کا ارتکاب کیا ہو، جسے فقہاء ارتداد قرار دیتے ہیں، نابالغ، پاگل، بے ہوش آدمی اگر ایسے الفاظ کہے یا اکراہ اور دباؤ میں کہے تو وہ مرتد تصور نہ کیا جائے گا، تین دنوں تک ایسے شخص کو قید میں رکھا جائے گا، مستحب طریقہ یہ ہے کہ اس درمیان اس پر اسلام پیش کیا جائے، وہ تائب ہو جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس مدت کے بعد اسے قتل کر دیا جائے گا، یہ حکم مرد کے لئے ہے، عورت اگر مرتد ہوگئی تو اسے قتل نہ کیا جائے، بلکہ قید کر دی جائے اور جب تک توبہ نہ کرلے مار پیٹ کے ذریعہ سخت سرزنش کی جائے۔(۴)

مرتد کے احکام

مرتد ہوتے ہی اس کی ساری املاک اس کی ملک سے نکل جائے گی اور حالت اسلام میں کمایا ہوا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہو جائے گا اور حالت کفر کی کمائی بیت المال میں بطور "فئی" (۵) داخل کر دی جائے گی، حالت ارتداد میں اس کا کسی بھی عورت مسلمان، کتابی یا مشرک سے نکاح کرنا درست نہ ہوگا اور نکاح منعقد نہ ہوگا۔(۶)

مرتد ہونا ان اُمور میں سے ہے جن کی وجہ سے زوجین میں علاحدگی ہو جاتی ہے۔

(لفظ "اباء" کے ذیل میں اس کا ذکر آچکا ہے)

(۱) سنن نسائی:۲/۱۶۷
(۳) المیزان الکبریٰ:۲/۱۷۱
(۵) فئی اس مال کو کہتے ہیں جو اہل کفر سے جنگ کے بغیر صلح کے ذریعہ حاصل ہو جائے۔
(۲) دیکھئے مسلم:۲/۵۹، ابوداؤد:۲/۵۹۸
(۴) ملخص از: ہندیہ:۲/۵۴-۲۵۳
(۶) ہندیہ:۲/۵۵-۲۵۴

ارتداد کی سزا، دارالاسلام میں

ارتداد کی سزا قتل کا نفاذ ظاہر ہے اسی وقت ہوگا جب مسلم مملکت ہو، غیر مسلم ممالک ہندوستان وغیرہ میں اگر خدانخواستہ اس نوعیت کے واقعات پیش آجائیں تو مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ ''شہادت حق'' کا حق ادا کرتے ہوئے ان کے شکوک وشبہات کا ازالہ کریں، اخلاقی اور دعوتی طریق پر ان کو اسلام سے قریب کریں اور اگر کوئی بدبخت اس توفیق سے یکسر محروم ہو چکا ہو تو اس سے اپنا مقاطعہ کرلیں اور اس طرح اپنے عمل سے عنداللہ اس بات کا ثبوت فراہم کردیں کہ ہمارے پاس اللہ کا رشتہ انسانی رشتوں سے زیادہ محکم، مقدس اور مقدم ہے، لیکن دارالکفر میں ''ارتداد'' کی حد شرعی جاری نہ ہوگی۔(۱)

ارسال

''اِرسال'' کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں،(۲) قرآن مجید میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے،(مریم :۸۳) حدیث میں بھی چوں کہ بعض واسطے چھوڑ دیے جاتے ہیں، غالباً اسی لئے اسے ''مرسل'' کہتے ہیں۔

حدیث مرسل کی اصطلاح میں محدثین نے بہت توسع برتا ہے اور مختلف تعریفیں کی ہیں، مشہور تعریف یہ ہے کہ تابعی صحابی کا نام ذکر کیے بغیر براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کرے، خواہ اکابر تابعین میں سے ہو یا اصاغر تابعین میں سے، اور حضور ﷺ کا قول نقل کرے یا فعل، یا کسی قول وفعل پر آپ کا سکوت،(۳) یہی تعریف ابن صلاح سے بھی منقول ہے،(۴) اور خطیب بغدادی وغیرہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے۔(۵)

اس کے علاوہ حدیث مرسل کی کچھ اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں، یہاں ان کے مختصر تذکرہ پر اکتفا کیا جاتا ہے:

○ مرسل وہ حدیث ہے جسے اکابر تابعین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہو، اکابر تابعین سے وہ تابعین مراد ہیں، جن کی زیادہ تر روایتیں صحابہ سے منقول ہوں، اور تابعین سے ان کی روایتیں نسبتاً کم ہوں، جیسے سعید بن میتب، قیس بن ابی حازم اور امام شعبی وغیرہ، کہ انھیں اکابر صحابہ اور صحابہ کی ایک بڑی تعداد سے روایت کرنے کا شرف حاصل ہے،(۶) جن تابعین کی روایتیں زیادہ تر تابعین ہی سے ہوں، اور بعض صحابہ سے بھی انھیں روایت کا شرف حاصل ہو، یہ اصاغر تابعین کہلاتے ہیں، جیسے ابن شہاب زہری، سلمہ بن دینار وغیرہ،(۷) ـــــ اس تعریف کے مطابق اصاغر تابعین کی حدیث مرسل نہیں، بلکہ منقطع ہوگی، حافظ ابن عبدالبر کا رجحان بھی اسی جانب ہے کہ اکابر تابعین ہی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت حدیث پر مرسل کا اطلاق ہوتا ہے۔(۸)

○ بعض حضرات نے مطلقاً غیر صحابی کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کرنے کو حدیث مرسل قرار دیا ہے، گو اس راوی کا زمانہ مؤخر ہو، حاکم نیساپوری نے مشائخ اہل کوفہ کی طرف اس کی نسبت کی ہے،(۹) علامہ آمدی نے بھی مرسل کی تعریف اسی طرح کی ہے، البتہ راوی کے عادل ہونے کی شرط لگائی ہے۔(۱۰)

---

(۱) ولا نسترق الحرة المرتدة مادامت فی دارالاسلام الخ، هنديه:۲/۲۵۴ (۲) لسان العرب :۱۱/۲۸۵
(۳) نظم الدرر:۲۵ (۴) مقدمه ابن صلاح:۲۵
(۵) دیکھئے:الكفايه:۳۸۴ (۶) دیکھئے:التمهيد لابن عبدالبر:۱/۲۰
(۷) حوالۂ سابق (۸) التمهيد :۱/۱۹
(۹) معرفة علوم الحديث:۲۶ (۱۰) الاحكام للآمدي :۲/۳۶

○ مرسل وہ ہے جس کی سند سے کوئی ایک راوی محذوف ہو، ماسقط من سندہ رجل واحد ،(۱) قاضی ابو یعلی اور امام غزالی نیز ابو الحسین بصری کا میلان بھی اسی طرف ہے ، (۲) —— اس تعریف کے مطابق مرسل اور منقطع ہم معنی اصطلاح بن جاتی ہے۔

○ حدیث کی سند میں کسی بھی نوع کا انقطاع ہو، وہ مرسل ہے، یہی تعریف امام نووی نے کی ہے، (۳) اور اسی کے قائل امام الحرمین ہیں ، (۴) —— اس تعریف کے لحاظ سے منقطع معضل ، معلق اور محدثین کی اصطلاح کے مطابق مرسل غرض کہ انقطاع سند کی تمام قسمیں مرسل کے دائرہ میں آجاتی ہیں۔

حنفیہ کے یہاں مرسل کی تعریف میں محدثین کی عام اصطلاح کے مقابلہ کسی قدر توسع ہے، حنفیہ کے نزدیک تابعین یا تبع تابعین کا براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنا ارسال ہے اور اس روایت کو مرسل کہیں گے، (۵) —— گویا تابعی خواہ اکابر میں ہوں، یا اصاغر میں، اس کی روایت تو مرسل ہوگی ہی، تبع تابعین کی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت پر بھی مرسل کا اطلاق ہوگا، اس طرح ایسی معضل حدیث جس میں تابعی اور صحابی دونوں کا واسطہ حذف کر دیا گیا ہو، بھی حدیث مرسل کہلائے گی۔

اس طرح حدیث مرسل کی چار قسمیں ہو جائیں گی :

(الف) صحابہ کی مرسل : یعنی صحابی نے کسی صحابی کے واسطہ سے روایت سنی اور واسطہ کا ذکر نہیں کیا۔

(ب) اکابرین تابعین کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت۔

(ج) اصاغر تابعین کی مراسیل۔

(د) تبع تابعین کی مراسیل۔

صحابہ کی مراسیل

یہ بات ظاہر ہے کہ بعض صحابہ کو دیر سے اسلام قبول کرنے ، یا کم سنی کی وجہ سے بہت سی احادیث براہ راست سننے کا موقع نہیں ملا، جیسے حضرت عبد اللہ بن عباس ﷺ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ان کی عمر ۱۳ سال یا اس سے کچھ زیادہ تھی، (۶) اسی لئے انھیں آپ سے براہ راست بہت کم حدیثیں سننے کا موقع ملا، امام غزالی کا تو خیال ہے کہ آپ نے چار حدیثیں براہ راست سنی ہیں ، (۷) —— علامہ باجی نے سات احادیث کا ذکر کیا ہے ، (۸) ابن معین اور ابوداؤد نو حدیثوں کا ذکر کرتے ہیں۔ (۹)

حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ انھوں نے حضرت عبد اللہ بن عباس ﷺ کی ان حدیثوں کو جمع کیا ہے ، جو حضور ﷺ کے قول یا فعل سے متعلق ہے اور صحیح یا کم سے کم حسن کے درجہ میں ہے، تو ان کی تعداد چالیس سے زیادہ پائی ، (۱۰) جب کہ حضرت عبد اللہ بن عباس ﷺ ان اصحاب میں ہیں، جن کی مرویات کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہے، تو ظاہر ہے کہ آپ کی زیادہ تر مرویات مرسل اور بالواسطہ سنی ہوئی ہوں گی۔

غالب گمان یہی ہے کہ صحابی نے کسی صحابی ہی سے روایت سنی

---

(۱) احکام الفصول فی احکام الاصول لابی الولید الباجی :۳۴۹

(۲) دیکھئے: العدۃ :۳/۹۰۶، المستصفیٰ :۱/۱۶۹، المعتمد فی اصول الفقہ :۲/۱۴۵

(۳) شرح مہذب :۱/۹۹

(۴) دیکھئے: الورقات :۲۱

(۵) دیکھئے: قفوا لاثر لابن رجب الحنبلی :۱۴

(۶) دیکھئے: فتح الباری :۸/۲۴۷، تہذیب التہذیب :۵/۲۷۸

(۷) المستصفیٰ :۱/۱۷۰

(۸) احکام الفصول :۳۵۰

(۹) دیکھئے: فتح الباری :۱/۳۸۳

(۱۰) فتح الباری :۱۱/۳۹۰، باب الحشر

ہوگی اور صحابہ سب کے سب عادل ہیں، اس لئے قریب قریب محدثین وفقہاء اور علماء اُصول مراسیل صحابہ کے حجت ہونے پر متفق ہیں، علامہ عراقی نے لکھا ہے کہ ان کے حجت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، (۱) ابن عبدالبر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، (۲) —— علامہ ابن ہمام کی را ہے کہ جن لوگوں نے اس کے خلاف کہا ہے، ان کی رائے قابل شمار نہیں، (۳) فقہاء حنفیہ میں فخر الاسلام بزدوی اور علامہ نسفی وغیرہ نے بھی یہی لکھا ہے، (۴) —— حضرات شوافع بھی مراسیل صحابہ کے حجت ہونے پر متفق ہیں۔ (۵)

اکابر تابعین کی مراسیل

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ تو اس سے کم درجہ کی مراسیل کو بھی قبول کرتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک ان کی مراسیل کا معتبر ہونا ظاہر ہے، اگر کوئی اور قرینہ ان مراسیل کو تقویت پہنچاتا ہو، تو امام شافعی بھی اسے حجت تسلیم کرتے ہیں، امام بیہقی سے امام شافعیؒ کا قول اس طرح منقول ہے :

> لنقبل مراسيل كبار التابعين إذا انضم اليها مايؤ كدها ، فإن لم ينضم لم نقبلها سواء كان مرسل ابن المسيب أو غيره . (٦)
>
> ہم کبار تابعین کی مراسیل کو قبول کرتے ہیں جب کہ اس کے ساتھ اس کو تقویت پہنچانے والا کوئی قرینہ موجود ہو، اگر ایسا قرینہ نہ ہو تو ہم اسے قبول نہیں کریں گے، چاہے ابن مسیب کی مرسل ہو یا کسی اور کی۔

امام شافعیؒ نے خود اپنی مشہور تالیف ''الرسالہ'' میں حدیث مرسل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ان شرائط کو ذکر کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث مرسل کے مقبول ہونے کے لئے ضروری ہیں، (۷) مختلف اہل علم نے ان شرائط کو اپنے الفاظ میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں :

> قرن ثانی کی مرسل امام شافعیؒ کے نزدیک مقبول نہیں ہے، مگر اسی وقت جب کہ پانچ باتوں میں سے کوئی ایک پائی جائے، یا تو کسی اور راوی نے اسے مسنداً بیان کیا ہو، یا مرسلاً ہی نقل کیا ہے، لیکن دونوں کے شیخ مختلف ہوں، یا کسی صحابی کے قول سے اس کی تائید ہو، یا اکثر اہل علم کا قول اس کے مطابق ہو، یا اس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ معتبر شخص سے ہی روایت نقل کرتے ہیں۔ (۸)

کم وبیش یہی الفاظ ابن الحنبلی کے ہیں، (۹) لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، یہ ساری شرطیں بھی تمام تابعین کے لئے نہیں ہیں، بلکہ کبار تابعین کے بارے میں ہیں، حافظ سخاوی نے بھی یہ بات امام نووی کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ (۱۰)

سعید ابن المسیب کو چوں کہ صحابہ کی بڑی تعداد سے ملاقات کا شرف حاصل رہا ہے، ان کے والد صحابی تھے، اور خود ان کو عشرہ مبشرہ سے ملاقات کا شرف حاصل ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی مرسل مقبول ہے، (۱۱) —— یہاں تک کہ امام غزالیؒ

(۱) التقييد والايضاح :۸۰-۷۹
(۲) التمهيد:۱/۱۵۲
(۳) التحرير مع التقرير :۲/۲۸۸
(۴) دیکھئے:کشف الاسرار:۳/۲، المنار مع حواشی:۶۴۵
(۵) دیکھئے:تدريب الراوی :۱/۲۰۷، الابهاج فی شرح المنهاج :۲/۲۴۰
(۶) قواعد التحديث :۴۰
(۷) دیکھئے:الرساله :۴۶۵
(۸) التلويح :۲/۴۲۸، نیز دیکھئے: الإحكام للآمدی :۲/۱۳۶
(۹) دیکھئے:قفوا لاثر:۱۴
(۱۰) دیکھئے:فتح المغيث:۱/۶۹
(۱۱) دیکھئے:الرساله:۴۵۳

نے بطور اُصول یہ بات نقل کردی کہ امام شافعیؒ کے یہاں سعید بن المسیب کی مراسیل کے سوانیز اس مرسل کے سوا جس پر عام مسلمانوں کا عمل ہے، مراسیل امام شافعیؒ کے یہاں غیر معتبر ہیں: المراسیل مردودۃ عند الشافعي الا مراسیل سعید بن المسیب۔(۱)

صغار تابعین کی مراسیل

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ اُصولی طور پر صغار تابعین کی مرسل روایتوں کو حجت مانتے ہیں، فقہاء احناف میں علامہ بزدوی، شمس الائمہ سرخسی اور دوسرے اہل علم نے اس کی صراحت کی ہے، (۲) چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے اپنی مسند میں کثرت سے امام نخعی کی مراسیل نقل کی ہیں، اسی طرح امام ابویوسفؒ نے کتاب الآثار میں امام ابوحنیفہ کی مراسیل کو نقل کیا ہے، مالکیہ نے بھی صراحت کی ہے کہ ثقہ راوی کی مرسل امام مالکؒ کے نزدیک حجت اور واجب العمل ہے، (۳) علامہ باجی مالکی نے ذرا اور وضاحت کی ہے کہ راوی خود ثقہ ہو اور ثقہ راویوں سے روایت کرتا ہو تو جمہور علماء کے نزدیک بشمول امام مالک کے وہ حدیث حجت ہے، (۴) اس کا اندازہ خود موطا امام مالک سے بھی ہوتا ہے، موطا میں مراسیل کی بہت بڑی تعداد ہے، ابوبکر ابہری کے شمار کے مطابق جہاں ۶۰۰ مسند حدیثیں ہیں، وہاں ۲۲۲ مرسل حدیثیں اور علامہ ابن حزم کے بیان کے مطابق ۵۰۰ سے زیادہ مسند روایات اور ۳۰۰ سے زیادہ مرسل روایات ہیں، (۵) تعداد کا یہ اختلاف غالباً ایک ہی روایت میں زیادتی یا کمی کو الگ الگ شمار کرنے کی وجہ سے ہوسکتا ہے۔

امام احمدؒ اُصولی طور پر حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں، البتہ راوی کی ثقاہت وضعف پر نظر رکھتے ہیں، چنانچہ امام احمدؒ سے منقول ہے کہ سعید بن مسیب کی مراسیل صحیح ہیں، (۶) ابراہیم نخعی کی مراسیل کو بھی انھوں نے قابل قبول قرار دیا ہے، مرسلات ابراهيم لا بأس بها، (۷) —— امام مالکؒ، ابن سیرینؒ اور حسن بصریؒ کے مرسلات کی بھی آپ سے توثیق منقول ہے، (۸) دوسری طرف اعمشؒ، عطاء بن ابی رباحؒ اور خود حسن بصریؒ کی مراسیل کی تضعیف بھی امام احمدؒ سے نقل کی گئی ہے، (۹) خود امام احمدؒ نے اپنی بعض آراء کی بنیاد مرسل روایات پر رکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اُصولی طور پر امام احمدؒ مراسیل کو حجت مانتے ہیں، گو بعض رواۃ کی بے احتیاطی کی وجہ سے ان کی مرسل کو قبول نہیں کرتے، چنانچہ علامہ آمدیؒ نے بھی امام احمدؒ کا مسلک یہی نقل کیا ہے کہ مشہور روایت کے مطابق ان کے نزدیک مرسل حجت ہے، (۱۰) علامہ آمدیؒ شافعیؒ ہیں، لیکن وہ بھی معتبر راویوں کی مرسل کو مقبول قرار دیتے ہیں، والمختار قبول مراسیل العدل مطلقاً۔(۱۱)

تبع تابعین کی مراسیل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین قرن، یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے دور کو سب سے بہتر قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ اس کے بعد جھوٹ عام ہو جائے گا، اس لئے حنفیہ کے یہاں تبع

(۱) المنخول: ۲/۲۷۲
(۲) دیکھئے: کشف الاسرار: ۳/۲، اصول السرخسی: ۱/۳۶۰
(۳) التمہید: ۱/۲، لابن عبدالبر
(۴) احکام الفصول: ۳۴۹
(۵) دیکھئے: تنویر الحوالك: ۱/۹
(۶) العدۃ: ۳/۹۲۰
(۷) حوالۂ سابق: ۳/۹۰۷
(۸) حوالۂ سابق: ۳/۹۲۳
(۹) حوالۂ سابق: ۳/۲۲-۹۲۰
(۱۰) الاحکام للآمدی: ۲/۱۳۶
(۱۱) حوالۂ سابق

تابعین کی مراسیل بھی معتبر ہیں، ابن الحنبلی نے اس کی صراحت کی ہے،(۱) اس سلسلہ میں بعض اہل علم نے امام احمدؒ کے حوالہ سے جو بات نقل کی ہے، وہ یہ ہے :

اذاثبت ان المرسل حجة فلا فرق بین مرسل عصرنا و من تقدم ، هذا ظاهر کلام احمد فی روایة المیمونی . (۲)

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مرسل حجت ہے، تو ہمارے زمانہ کی مرسل اور پہلے کی مرسل میں کوئی فرق نہیں، میمونی کی روایت کے مطابق امام احمدؒ کے کلام کا ظاہر یہی ہے۔

اس طرح فی الجملہ تبع تابعین کی مرسل حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقبول ہے، جہاں تک امام شافعیؒ کی بات ہے، تو وہ صغار تابعین کی ہی روایت کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں، اس لئے تبع تابعین کی روایت کا ان کے نزدیک معتبر نہ ہونا ظاہر ہے۔

تبع تابعین کے بعد کی مرسل روایتیں

تبع تابعین کے بعد جو رُوات آتے ہیں، کیا ان کی مرسل بھی معتبر ہوگی؟ اس سلسلہ میں علامہ آمدیؒ کا خیال ہے کہ جمہور کے نزدیک مطلقاً سبھوں کی مراسیل معتبر ہوگی، اور اسی کو خود آمدیؒ نے شافعیؒ ہونے کے باوجود ترجیح دی ہے، چنانچہ اہل علم کے مذاہب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

والمختار قبول مراسیل العدل مطلقاً و دلیله الاجماع والمعقول . (۳)

قول مختار یہ ہے کہ عادل شخص کی مراسیل مطلقاً مقبول ہوں گی، اور اس کی دلیل اجماع اور عقل ہے۔

علامہ ابن الحنبلی نقل کرتے ہیں کہ تبع تابعین تک کی مراسیل تو مطلقاً بالاتفاق معتبر ہوں گی، اور تبع تابعین کے بعد لوگوں کی روایات اس وقت معتبر ہوں گی، جب کہ وہ ثقہ راویوں ہی سے روایت کرتے ہوں، (۴) —— علامہ آمدیؒ نے بھی لکھا ہے کہ تبع تابعین تک کی روایت کو قبول کرنا، عیسیٰ بن ابانؒ کی رائے ہے، دوسرے اہل علم نے تبع تابعین اور بعد کے لوگوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔(۵)

لیکن آمدی وغیرہ کی یہ بات قرین صواب اور قرین فہم نظر نہیں آتی، کیوں کہ اگر مطلقاً ہر دور کے ثقہ راویوں کی مرسل معتبر سمجھی جائے، تو پھر منقطع، معضل اور معلق حدیثوں کا نامقبول ہونا ایک بے معنی بات ہو جائے گی، اگر ایک ثقہ راوی پورے سلسلۂ سند کو قوی سمجھ کر قبول کرلے تو ضروری نہیں ہے کہ جسے اس نے ثقہ سمجھا ہے، فی الواقع وہ ثقہ ہی ہو، کیوں کہ راوی کا ثقہ اور غیر ثقہ ہونا بھی ایک اجتہادی امر ہے، اس لئے محض حسن ظن کی بنیاد پر ایسی منقطع روایات کو قبول کرنا سند کی اہمیت کو ختم کردینے کے مترادف ہوگا۔

مرسل کو قبول کرنے کی شرطیں

جن حضرات کے نزدیک بھی حدیث مرسل معتبر ہے، ان کے نزدیک یہ حکم مطلقاً نہیں ہے، بلکہ کم از کم یہ تو سبھوں کے یہاں ضروری ہے کہ ارسال کرنے والا خود ثقہ ہو اور ثقہ راوی ہی سے روایت کرنے کا اہتمام کرتا ہو، علامہ ابوالولید باجی مالکی نے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہی بات لکھی ہے کہ آپ ایسے ہی راوی کی مرسل کو قبول کرتے، جو ثقہ راویوں سے نقل کرنے کا التزام کرتا رہا

(۱) قفوا لاثر:۱۴
(۲) العدة:۳/۹۱۷-۹۱۸
(۳) الإحكام للآمدی:۲/۱۳٦
(۴) قفوا لاثر:۱۵
(۵) دیکھئے: الإحكام للآمدی:۲/۱۳٦

ہو، ورنہ رد کر دیتے، (۱) امام مالک کے نزدیک بھی حدیث مرسل کے مقبول ہونے کے لئے خود ارسال کرنے والے کا ثقہ ہونا اور ثقہ سے روایت نقل کرنے کا اہتمام کرنا ضروری ہے، جس راوی کے بارے میں یہ بات معلوم ہو کہ وہ ضعیف رواۃ کے بارے میں چشم پوشی سے کام لیتے ہیں، ان کی مرسل کو وہ قبول نہیں کرتے۔

امام شافعیؒ اولاً تو کبار تابعین سے نیچے نہیں اُترتے اور پھر ان کی روایت کو قبول کرنے میں یہ بھی شرط لگاتے ہیں کہ ثقہ سے ہی روایت کرتا ہو، نیز اس کی یہ روایت دوسرے حفاظ کے خلاف نہ ہو، تیسرے کسی مسند حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہو، امام شافعیؒ نے خود الرسالہ میں اپنی شرائط کی طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں:

> یا تو صحابہ کی مراسیل میں سے ہو، یا کسی اور راوی نے اس مرسل کو مسنداً بیان کیا ہو، یا کسی دوسرے راوی نے بھی مرسلاً ہی نقل کیا ہو، لیکن دونوں کے شیوخ الگ الگ ہوں، یا صحابی کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہو، یا اکثر اہل علم کا قول اس کے موافق ہو، یا ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ مجہول یا کسی غیر معتبر راوی سے روایت نقل نہیں کرتا، جیسے سعید بن مسیب کی مراسیل، تب تو وہ مقبول ہوں گی ورنہ نہیں۔ (۲)

اس کا ماحصل یہ ہے کہ صحابہ کے سوا دوسرے کی مراسیل اسی وقت معتبر ہوگی، جب کہ اس کی تائید و تقویت کا باعث کوئی اور امر موجود ہو۔

امام احمدؒ نے مختلف اہل علم کی مراسیل پر جرح و توثیق کی مہر ثبت فرمائی ہے، سعید بن مسیب، امام ابراہیم نخعی، امام مالک کی مرسل کو مقبول قرار دیا ہے، حسن بصریؒ، اور عطاء بن أبی رباح کی مرسل کو ضعیف قرار دیا ہے، کہ یہ ہر ایک سے روایت لے لیتے ہیں: وانهما یاخذان عن کل، اعمش کی مرسل کو یہی کہہ کر رد فرمایا ہے کہ جس سے چاہتے ہیں حدیث نقل کر دیتے ہیں، قوت وضعف کی پرواہ نہیں کرتے، لا یبالی عمن حدث، (۳) —— اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے نزدیک بھی حدیث مرسل کے قبول کئے جانے کے لئے بنیادی شرط وہی ہے، جو دوسرے اہل علم کے نزدیک ہے، کہ ثقہ راوی سے روایت کی نقل کرنے کا اہتمام و التزام کرتا ہو اور اس میں غافل و چشم پوش نہ ہو۔

احناف کے نقطۂ نظر کی توضیح

احناف کے نقطۂ نظر کے سلسلہ میں تین نکات پیش نظر رہنا چاہئے:

۱) تبع تابعین تک ہی کی مراسیل معتبر ہیں: **محل قبوله عند الحنفية ما إذا كان مرسله من أهل القرون الثلاثة الفاضلة فإن كان من غيرها فلا۔** (۴)

یہی بات علماء حنفیہ میں علامہ بزدوی، علامہ سرخسی، علامہ نسفی اور بعض دیگر اہل علم نے لکھی ہے۔ (۵)

۲) یہ بھی ضروری ہے کہ ارسال کرنے والا حدیث میں درجۂ امامت کو پہنچا ہوا ہو، اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمام کی یہ توضیح قابل لحاظ ہے:

ارسال کرنے والا جب ثقہ ہو، عادل ہو، مسلمانوں کو ان کے دین کے معاملے میں دھوکہ دینے والا نہ ہو، نقل حدیث میں

---

(۱) احکام الفصول: ۳۴۹

(۲) دیکھئے: الرسالہ: ۴۶۱

(۳) العدۃ: ۳/۹۲۰-۹۲۴-۹۳۹

(۴) تدریب الراوی: ۱۲۰

(۵) اصول البزدوی مع کشف الأسرار: ۳/۲، أصول السرخسی: ۱/۳۶۰، کشف الأسرار مع المنار: ۲/۴۲

امامت کا درجہ رکھتا ہو، ہر سنی ہوئی بات کو نقل نہ کر دیتا ہو، راوی کے کذب وصدق سے واقف ہو، راویوں کی جرح و تعدیل پر ایسی نگاہ ہو کہ ان کے بارے میں اپنے زمانہ کے مشہور علماء کے اقوال ان سے مخفی نہ ہوں اور ان تمام اُمور کے باوجود وہ براہ راست حضور ﷺ کی طرف حدیث کی نسبت کرتا ہو اور وہ بھی ایسے الفاظ میں جو جزم و یقین کو بتاتے ہوں، تو اس کی مرسل حدیث بھی معتبر ہوگی۔(۱)

۳) مرسل کا درجہ بہرحال حدیث متصل سے کمتر ہے، کیوں کہ متصل کا معتبر ہونا متفق علیہ ہے، اور حدیث مرسل کا معتبر ہونا مختلف فیہ، ابن الحنبلی نے اس سلسلہ میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ جس میں معتبر ہونے کی تمام صفات بالاتفاق موجود ہوں، ان کا درجہ اس حدیث سے بڑھ کر ہے جن میں شرائط اعتبار کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہو، پھر اس قاعدہ کی روشنی میں ذکر کیا ہے کہ قرون ثلاثہ —— عہد صحابہ، تابعین اور تبع تابعین —— کی روایت کے بالمقابل مسند حدیث کو ترجیح ہوگی، کیوں کہ اس کے معتبر ہونے پر اتفاق ہے۔(۲)

قائلین کے دلائل

جو لوگ حدیث مرسل کو حجت مانتے ہیں، یوں تو انھوں نے بعض آیات و روایات سے بھی استدلال کیا ہے، لیکن اصل میں جو وجوہ ان کے پیش نظر ہیں، وہ حسب ذیل ہیں :

۱) تمام لوگوں کو اتفاق ہے کہ صحابہ کی مرسل معتبر ہے، اور بعض صحابہ کی احادیث کی بڑی تعداد مرسل ہی ہے، حضرت عبد اللہ بن عباس ؓ جو مکثرین میں ہیں، امام غزالیؒ کے بقول تو انھوں نے صرف چار حدیثیں ہی حضور ﷺ سے براہ راست سنی ہیں۔(۳)

۲) تابعین اور بعد کے ائمہ بھی دوسری صدی تک حدیث مرسل کو قبول کرتے رہے ہیں،(۴) بلکہ حافظ ابن عبد البر نے نقل کیا ہے کہ امام شافعی پہلے شخص ہیں، جنھوں نے مرسل کو قبول کرنے سے انکار کیا، إن الشافعي أول من أبى من قبول المرسل،(۵) تو گویا اس کے قبول کرنے پر ایک درجہ میں اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

۳) عام طور پر خیر القرون میں طریقہ یہ تھا کہ اگر ایک ہی راوی سے روایت نقل کی گئی ہوتی تو راوی کا نام ذکر کر دیا جاتا، اور اگر کئی لوگوں کے واسطہ سے روایت نقل کی گئی ہوتی تو ہر ایک کا الگ الگ نام لینے کے بجائے ارسال سے کام لیا کرتے، چنانچہ ابراہیم نخعی کا قول مشہور ہے کہ اگر میں یوں کہوں کہ فلاں نے مجھ سے اور اس نے حضرت عبد اللہ بن مسعود ؓ سے روایت نقل کی ہے تو گویا صرف اسی واسطہ سے وہ حدیث مجھ تک پہنچی اور اگر میں یہ کہوں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود ؓ نے یہ کہا ہے، تو یہ مجھ تک متعدد راویوں کے ذریعہ ابن مسعود ؓ کی پہنچی ہوئی حدیث ہے، **إذا قلت : حدثني فلان عن عبد الله فهو حدثني و إذا قلت : قال عبد الله : فقد سمعته من غير واحد**۔(۶)

۴) ایسا شخص جو خود ثقہ ہو، راویوں کے مرتبہ و مقام سے واقف ہو، اس کے باوجود کسی بات کی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہو، اور یہ نسبت بھی جزم و یقین کے لہجہ میں ہو، تو بہ ظاہر اس کا یہ عمل اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ اس کے نزدیک سلسلۂ سند مقبول و معتبر ہو، مثلاً سعید بن مسیب کی مرسل کے معتبر ہونے سے امام شافعیؒ کو بھی اتفاق ہے، اور وہ ان کے

(۱) دیکھئے: فتح الملهم ۱/۳۴
(۲) دیکھئے: قفو الأثر: ۸
(۳) دیکھئے: المستصفی ۱/۱۷۰
(۴) النکت: ۲/۵۶۷
(۵) التمہید: ۱/۴
(۶) المستصفی: ۱/۱۶۹

نزدیک بھی حجت ہے، بلکہ اہل علم نے ان کی مراسیل کے حجت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، (۱) تو سعید بن مسیب ہی کی طرح دوسرے ائمۂ حدیث کی روایات کو بھی معتبر ہونا چاہئے، اسی حسن ظن کی بنیاد پر تو امام بخاری کی تعلیقات تک قبول کی جاتی ہے، لہٰذا ایسے ثقہ راویوں کی روایت معتبر ہونی چاہئے، گو وہ مرسل ہو۔

ارسال کرنے والے کچھ اہم رواۃ اور ان کے بارے میں محدثین کا کلام

بعض حضرات جن کی مراسیل کے بارے میں ناقدین حدیث کے الفاظ موجود ہیں، یہاں ان کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے :

○ امام شعبی: حافظ ذہبی نے احمد عجلی سے نقل کیا ہے کہ شعبی کی مراسیل صحیح ہوتی ہیں، (۲) اسی طرح ابوداؤد سے منقول ہے کہ شعبی کی مرسل مجھے ابراہیم نخعی کی مرسل سے زیادہ محبوب ہے۔ (۳)

○ ابراہیم نخعی: ابن معین سے منقول ہے کہ تاجر بحرین اور حدیث قہقہہ کے سوا ابراہیم نخعی کی مرسل صحیح ہیں (۴)، امام احمد نے بھی ابراہیم نخعیؒ کی مرسل کو معتبر مانا ہے، بلکہ ابن معین نے شعبی، سالم بن عبد اللہ، قاسم بن محمد اور سعید بن المسیب کی مرسل کے مقابلہ ابراہیم نخعی کے مرسل کو ترجیح دی ہے۔ (۵)

○ سعید بن مسیب: یہ صحابہ کے اولاد میں تھے، انھوں نے عشرہ مبشر کو پایا ہے، اور مدینہ کے فقہاء سبعہ جن کے اجماع کو امام مالک حجت مانتے ہیں، ان میں سرفہرست ان ہی کا نام نامی ہے، اس لئے امام شافعیؒ نے بھی ان کی مرسل کو حجت مانا ہے، (۶) نیز امام حاکم نے ان کی مرسل کو سب سے صحیح قرار دیا ہے، واصحها مراسيل سعيد بن المسيب۔ (۷)

○ قاضی شریح: یہ اجلہ تابعین میں ہیں، انھیں پہلی بار حضرت عمر ﷛ نے قاضی مقرر کیا اور حضرت علی ﷛ کے عہد تک وہ منصب قضاء پر فائز رہے، اسی پس منظر میں مولانا ظفر احمد عثانی کی رائے ہے کہ ان کی مراسیل کو بھی سعید بن مسیب اور ابراہیم نخعی کی مرسل کے ہم پلہ ہونا چاہئے۔ (۸)

○ حسن بصری: ان کی مراسیل کے بارے میں اختلاف ہے، ابن مدینی، ابوزرعہ اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ کی رائے ہے کہ ان کی زیادہ تر مراسیل معتبر ہیں، (۹) —— لیکن امام احمد ان کی مراسیل کی تضعیف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہر ایک سے روایات لے لیتے ہیں۔ (۱۰)

○ محمد بن سیرین: محمد بن سیرین کی مراسیل کو عام طور پر مقبول سمجھا گیا ہے، اور حافظ عبد البر نے بصراحت ان کو ان لوگوں میں شامل کیا ہے، جن کی مرسل صحیح ہیں۔ (۱۱)

○ عطاء بن ابی رباح: ان کی مراسیل کو محدثین نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا ہے، ابن مدینی کہتے ہیں کہ یہ ہر طرح کی روایت نقل کر دیتے ہیں، یاخذ عن كل ضرب۔ (۱۲)

○ زہری: ابن شہاب زہری کا حدیث میں جو بلند پایۂ علمی

(۱) النکت: ۲/ ۵۴۷
(۲) تذکرة الحفاظ: ۱/ ۷۹، نیز دیکھئے: تهذيب التهذيب: ۵/ ۶۸
(۳) تهذيب التهذيب: ۵/ ۶۸
(۴) نصب الراية: ۱/ ۵۱، ۵۲
(۵) تدريب الراوی: ۱/ ۱۶۹
(۶) الرسالة: ۴۶۱
(۷) معرفة علوم الحديث: ۲۵
(۸) اعلاء السنن: ۱۹/ ۱۵۲
(۹) حوالۂ سابق: ۱۹/ ۱۵۳
(۱۰) سير اعلام النبلاء: ۵/ ۱۷۹
(۱۱) التمهيد: ۱/ ۳۰
(۱۲) دیکھئے: سير اعلام النبلاء: ۵/ ۸۶

ہے، وہ ظاہر ہے، لیکن ان کی مراسیل کو در خور اعتبار سے نہیں سمجھا گیا ہے، یحییٰ بن سعید القطان کہتے ہیں کہ ان کی مراسیل دوسروں سے زیادہ گئی گذری ہیں۔(۱)

○ قتادہ: یحییٰ بن سعید القطان قتادہ کی مرسل کو کوئی درجہ و مقام نہیں دیتے تھے، اور کہتے تھے کہ یہ تو محض ہوا کے درجہ میں ہے: هو بمنزلة الريح۔(۲)

○ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے رواۃ ہیں، جن کی مراسیل کے معتبر یا نا معتبر ہونے کی صراحت محدثین اور ناقدین نے کی ہے، اس سلسلہ میں مولانا ظفر احمد عثمانی نے (اعلاء السنن) میں بہتر گفتگو کی ہے۔

مرسل احادیث پر کتابیں

اخیر میں ان کتابوں کا مختصر تعارف بھی مناسب محسوس ہوتا ہے، جو مرسل روایات کی نسبت سے لکھی گئی ہیں، مرسل حدیث سے متعلق تین طرح کی کتابوں کا ذکر ملتا ہے: ایک وہ جو مرسل روایات کو جمع کرتی ہوں، دوسرے وہ جس میں ارسال کرنے والے رواۃ کا ذکر ہے اور اس کے ذیل میں بہت سی مرسل مرویات بھی آگئی ہیں، تیسرے ایسی کتابیں جو حدیث مرسل کے حکم کو موضوع بحث بناتی ہیں۔

مرسل حدیث کا سب سے بڑا اور مستقل مجموعہ ابوداؤد سجستانی (متوفی: ۲۵۰ھ) کی "مراسیل ابوداؤد" ہے، یہ کتاب فقہی ابواب کی ترتیب پر ہے۔

ارسال کرنے والے رواۃ کے اعتبار سے علامہ ابو حاتم (۲۴۰-۳۲۷ھ) کی "کتاب المراسیل" ہے، اس میں راویوں کے حوالہ سے مرسل روایتیں جمع کی گئی ہیں، اسی سلسلہ کی ایک اہم کتاب علامہ راقم کی "تحفة التحسين في ذكر رواة المراسيل" ہے جو اب تک مخطوطہ کی صورت میں ہے اور تشنۂ طبع و تحقیق ہے۔

ارسال اور حدیث مرسل کے حکم پر نہایت جامع اور ہمہ پہلو کتاب علامہ صلاح الدین علائی (۶۹۴-۷۶۱ھ) کی "جامع التحسين في احكام المراسيل" ہے، جو ڈاکٹر عمر فلاتہ کی تحقیق کے ساتھ طبع ہو چکی ہے، اسی سلسلہ کی ماضی قریب کی ایک اہم کوشش ڈاکٹر حصہ بنت عبدالعزیز الصغیر کی "الحديث المرسل بين القبول و الرد" ہے، جو دو جلدوں پر مشتمل ہے، اور جس میں حدیث مرسل سے متعلق مختلف اہل علم کے نقاطِ نظر کو تفصیل سے پیش کیا گیا ہے اور مصنفہ کا رجحان اس سلسلہ میں شافعی نقطۂ نظر کی طرف ہے۔

نماز میں ارسال

"ارسال" نماز میں قیام کی حالت میں ہاتھ چھوڑ کر باندھے بغیر کھڑے ہونے کو بھی کہتے ہیں، امام مالک کا مشہور مسلک یہی ہے کہ نماز میں ہاتھ چھوڑ کر کھڑا ہوا جائے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ناف کے نیچے اور امام شافعیؒ اور اہل حدیث حضرات کے یہاں سینہ پر ہاتھ باندھنا افضل ہے اور یہ اختلاف بھی محض افضلیت کا ہے، جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔(۳)

شیخ عبدالرحمٰن الجزیری نے مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں ہاتھ باندھنا مسنون تو نہیں ہے، البتہ اگر حصول اجر کے لئے ہو تو مستحب ہے اور راحت و سہارے کی غرض سے ہو تو مکروہ ہے۔(۴)

(۱) تذكرة الحفاظ :۹/۱۰۹
(۲) اعلاء السنن :۱۹/۱۵۷
(۳) الميزان الكبرى :۱/۱۶۳، باب صفة الصلاة
(۴) كتاب الفقه على المذاهب الأربعة :۱/۲۵۱

اَرش

جو مال (خون بہا) جان اور قتل کے بدلہ واجب ہو، اس کو دیت کہتے ہیں اور مختلف قسم کے زخموں پر دیت سے کم جو تاوان واجب ہوتا ہے، اس کا نام ''ارش'' ہے، (۱) فقہاء نے زخموں کی بہت سی قسمیں کی ہیں اور ان کی نزاکت اور نقصان کے لحاظ سے ''ارش'' مقرر کیا ہے۔

(تفصیل کے لئے کتب فقہ کی ''کتاب الدیات'' نیز اس کتاب میں ''دیت'' کے الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں)۔

ارملہ

''ارملہ'' اس عورت کو کہتے ہیں جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہو اور وہ محتاج ہو، مطلقاً بے شوہر کی عورت کو بھی ''ارملہ'' اور بن بیوی مرد کو بھی ''ارمل'' کہتے ہیں۔ (۲)

نکاح بیوگان کا مسئلہ

جس طرح کنواری لڑکی کا نکاح بھی ایک شرعی فریضہ ہے، اسی طرح بیوہ اور مطلقہ عورتوں کا نکاح بھی ضروری بلکہ ایک حد تک زیادہ ضروری ہے، اس لئے کہ جو لڑکی کنواری ہو، جنسی لذت سے ناآشنا اور مرد و زن کے تعلقات کے معاملہ میں اجنبی ہو، وہ ایک تو اس لذت سے محروم ہونے دوسرے فطری حجاب و حیا کے باعث زنا تک اپنے قدم بڑھانے کی ہمت مشکل سے کرسکے گی، اس کے برخلاف جو عورت اس تعلق سے لطف اندوز ہوچکی ہو اور مرد کی مصاحبت نے اس کی شرم و حیا کا عنصر کم کردیا ہو، فتنہ میں زیادہ مبتلا ہوسکتی ہے اور یورپ اور خود ہمارے ملک میں اسقاطِ حمل کے اعداد و شمار اور اس میں بیوہ عورتوں کا تناسب اس حقیقت کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے۔

افسوس ہے کہ اس کے باوجود ہندو معاشرہ کے اثر سے آج ہمارے یہاں ایسی عورتوں کا نکاح ایک مذموم اور معیوب بات ہوکر رہ گئی ہے اور جوان و ادھیڑ عمر کی عورتوں کو یا تو اپنے فطری تقاضوں کو دبا کر یا فتنہ کا شکار ہوتے ہوئے پوری عمر اسی طرح گذار دینی پڑتی ہے اور پڑھے لکھے اور دین دار لوگ بھی اسے اپنے لئے باعث ننگ و عار تصور کرتے ہیں، حالاں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ام المومنین حضرت عائشہؓ کے علاوہ تمام بیویاں یا تو بیوہ تھیں یا مطلقہ، اور یہی حال اکثر صحابہ کا تھا، ہمارے ملک ہندوستان میں ایک زمانہ میں حضرت اسماعیل شہیدؒ اور ان کے بعد حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے نکاح بیوگان کی اور تجرد کی قبیح رسم کو مٹانے کی باضابطہ مہم شروع کی تھی، آج پھر اس کی تجدید کی ضرورت ہے۔

اَرنب

''اَرنب'' کے معنی خرگوش کے ہیں، ائمہ اربعہ اور تقریباً تمام فقہاء کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے، (۳) بعض علماء نے روافض کی طرف حرام قرار دینے کی نسبت کی ہے، (۴) خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ہدیہ قبول کرنا ثابت ہے، حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی کہ میں نے ایک خرگوش پکڑا، حضرت ابوطلحہ رضی اللہ عنہ نے اس کو ذبح کیا اور اس کی سرین یا رانوں کا حصہ آپ ﷺ کی خدمت میں بھیجا اور آپ ﷺ نے قبول فرمایا، (۵) چوں کہ خرگوش کو حیض آتا ہے، اس لئے بعض فقہاء نے اسے منع

---

(۱) الکافی بحوالۂ کتاب الإختیار (۲) التعریفات الفقھیۃ:۱۶۹

(۳) کمال الدین محمد دمیری، حیاۃ الحیوان ''اَرنب''، المیزان الکبری للشعرانی ۲/۶۴

(۴) مولانا انور شاہ کشمیری : العرف الشذی :۴۴۵ (۵) ترمذی : باب ماجاء فی أکل الأرنب، حدیث نمبر:۱۷۸۹

کیا ہے۔(۱)

اِزار

''اِزار'' اس کپڑے کو کہتے ہیں جو سر سے پاؤں تک ہو، ''کفن کفایت'' کے دو کپڑوں میں ایک یہ بھی ہے۔(۲)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی ازار (تہ بند) زیب تن فرمایا کرتے تھے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے دو کپڑے ہمارے سامنے نکالے، ایک پیوند لگی ہوئی چادر اور ایک موٹے کپڑے کا ازار اور فرمایا کہ انھیں دو کپڑوں میں آنحضورﷺ کا وصال ہوا۔(۳)

حضرت عثمان غنیؓ سے مروی ہے کہ آپﷺ کا ازار نصف پنڈلی تک ہوتا تھا،(۴) ایک صحابی کا ازار نیچے تک تھا تو آپﷺ نے ازار اونچا اٹھانے کا حکم فرمایا،(۵) چنانچہ ٹخنہ سے نیچے تک تہ بند، لنگی یا پائجامہ وغیرہ پہننا مکروہ ہے، اگر ایسا تکبر سے کرے تو مکروہ تحریمی ہے ورنہ مکروہ تنزیہی ہے۔(۶)

اِسباغ

وضوء میں اعضاء وضو تک مکمل طور پر پانی پہنچانے اور کوئی کوتاہی نہ برتنے کو کہتے ہیں، وھو ابلاغہ مواضعہ وایفاء کل عضو حقہ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے عصر کے وقت جلد بازی سے کام لیا اور ان کی ایڑیوں میں کچھ ایسا حصہ بچ رہا جہاں تک پانی نہ پہنچ سکا، حضورﷺ نے فرمایا: ایسی ایڑیوں کے لئے جہنم کا ٹھکانہ ہے، وضوء میں اسباغ کیا کرو،(۷) غرض اسباغ فرائض وواجبات اور سنن کی مکمل رعایت کا نام ہے۔

اِسبال

''اِسبال'' کے معنی کپڑا لٹکانے اور ڈھیلا چھوڑ دینے کے ہیں، جر الثوب و ارخاء ہ ۔(۸)

لباس میں

اسلام سے پہلے شاہان فارس وروم از راہ تکبر بہت طویل اور زمین میں گھسٹتے ہوئے کپڑے پہنتے تھے، اسلام جو ہر معاملہ میں عجز و نیاز اور تواضع و بندگی کی تعلیم دیتا ہے، نے اس طریقہ سے منع کیا، خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی تہ بند مبارک اکثر نصف پنڈلی تک ہوتی تھی، آپﷺ نے فرمایا جو شخص تکبر میں اپنے کپڑے کو کھینچتا اور لٹکاتا چلتا ہے یعنی اس کے کپڑے ٹخنوں سے نیچے رہتے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کی طرف اپنی نظر رحمت نہیں فرماتا،(۹) ایک اور حدیث میں ہے کہ ٹخنوں سے نیچے آنے والے ازار کا حصہ دوزخ میں ہوگا،(۱۰) اس لئے مردوں کے لئے ٹخنہ سے نیچے تک کپڑا پہننا مکروہ ہے، اگر تکبر کی وجہ سے ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور تکبر نہ ہو تب بھی کراہت تنزیہی ہے...... ان لم یکن للخیلاء ففیہ کراھۃ تنزیہ،(۱۱) خواتین کے لئے چوں کہ زیادہ سے زیادہ ستر مطلوب

(۱) ترمذی: باب ماجاء فی أكل الأرنب، حدیث نمبر:۱۷۸۹

(۲) الفتاویٰ الهندیہ ۱/۱۶۱، الهدایہ ۱/۱۵۹

(۳) شمائل ترمذی، باب ماجاء فی صفة إزار رسول اللهﷺ: ۸

(۴) حوالۂ سابق

(۵) حوالۂ سابق، عن اشعث بن سلیم

(۶) هندیہ: ۵/۳۳۳

(۷) أوجز المسالك ۱/۳۵۵

(۸) بذل المجهود ۱/۳۵۲

(۹) بخاری: ۲/۱۹۴-۱۹۵

(۱۰) بخاری: ۲/۸۶۱

(۱۱) هندیہ: ۵/۳۳۳

ہے اس لئے وہ ٹخنہ سے نیچے تک کپڑا پہنیں گی تا کہ پاؤں کا اوپری حصہ چھپا رہے۔(۱)

نماز میں

نماز چوں کہ نیازمندی اور عبدیت کا مظہر ہے، اس لئے نماز کی حالت میں ایسا کپڑا پہننے سے بہ طور خاص منع فرمایا گیا ہے، ایک شخص نے اس طرح کپڑا لٹکا کر نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے اسے دوبارہ وضوء کرنے کا حکم فرمایا، (۲) آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اس طرح نماز ادا کرے، اللہ تعالیٰ نہ اس کے لئے جنت حلال فرمائیں گے اور نہ دوزخ حرام کریں گے۔(۳)

استبراء

اس سلسلہ میں چند باتیں قابل ذکر ہیں :

(۱) استبراء کا حکم کیا ہے؟

(۲) استبراء کی مدت کیا ہے؟

(۳) استبراء کے اسباب کیا ہیں؟

اسلام میں نسب کی حفاظت اور انسانی نسب کو اختلاط واشتباہ سے بچانے کی بڑی اہمیت ہے، اس لئے استبراء کے واجب ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، بلکہ بعض اہل علم کے نزدیک اس کا انکار موجب کفر ہے: **لو انکره کفر عند بعضهم للإجماع علی وجوبه**، (۴) استبراء کے دوران اس عورت سے صحبت کرنا حرام ہے، لیکن کیا دواعی جماع، بوس وکنار یا اس عورت کی شرمگاہ کی طرف دیکھنا بھی ناجائز ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، لیکن راجح یہی ہے کہ ان دواعی کی بھی ممانعت ہوگی: **وکذا دواعیه فی الأصح**، (۵) امام شافعیؒ نیز حنفیہ میں امام محمدؒ کے نزدیک جو باندیاں مال غنیمت میں ملی ہوں اور دار الحرب سے قید کر کے لائی گئی ہوں، ان سے جماع کرنا تو جائز نہیں ہے، لیکن جماع کے علاوہ استمتاع کیا جا سکتا ہے۔(۶)

البتہ حنفیہ نے اجازت دی ہے کہ اگر کسی شخص نے باندی خریدی اور اسے یقینی طور پر معلوم ہے کہ اس کے مالک نے ابھی جو طہر گزارا ہے، اس میں اس سے صحبت نہیں کی ہے تو وہ اس سے صحبت کے جواز کے لئے حیلہ اختیار کر سکتا ہے اور اس سلسلہ میں فقہاء نے دو حیلوں کا ذکر کیا ہے، یہ رائے امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب ہے، امام محمد نے اس طرح حیلہ اختیار کرنے کو مطلقاً منع کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ شریعت سے فرار اور مومنانہ اخلاق کے مغائر ہے، **وکره مطلقاً لأنه فرار من الأحکام الشریعة ولیس هذا من اخلاق المومنین**، (۷) واقعہ یہی ہے کہ امام محمد کا قول زیادہ قرین صواب ہے۔

استبراء کی مدت حاملہ عورتوں کے حق میں ولادت، جن عورتوں کو حیض آتا ہو، ان کے حق میں ایک حیض اور جنھیں کم سنی یا کبر سنی یا کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہو، ان کے لئے ایک ماہ ہے، (۸) یہی رائے فقہاء شوافع کی بھی ہے، (۹) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی حاملہ کا استبراء ولادت، جن کو حیض آتا ہو، ان کے لئے ایک حیض ہے، لیکن جن کو حیض نہیں آتا ہو ان کی مدت استبراء ان حضرات کے نزدیک تین ماہ ہے۔(۱۰)

---

(۱) هندیه :۳۳۳/۵

(۲) ابوداؤد، عن ابی هریرةؓ :۹۳/۱

(۳) حوالۂ سابق

(۴) ردالمحتار :۵۳۷/۹، مع تحقیق شیخ عادل احمد وغیرہ

(۵) در مختار مع الرد :۵۳۸/۹

(۶) دیکھئے: ردالمحتار :۵۳۸/۹، مغنی المحتاج :۴۱۲/۳

(۷) حوالۂ سابق :۵۴۲

(۸) درمختار مع الرد :۵۳۹/۹

(۹) مغنی المحتاج :۴۱۱/۳

(۱۰) دیکھئے: الشرح الصغیر :۷۰۵/۲، المغنی :۴۹۹/۷

استبراء واجب ہونے کا سبب حنفیہ کے نزدیک باندی کا ملکیت میں آنا ہے:وسببه حدوث الملك (۱)شوافع کے نزدیک شبہ کی بناپر کسی اور کی باندی سے وطی کرلی جائے تو اس پر بھی استبراءواجب ہے۔(۲)

سوال یہ ہے کہ اگر کسی منکوحہ سے کسی اور شخص نے شبہ اور غلط فہمی میں وطی کرلی یا اس سے زنا کرلیا تو اس صورت میں استبراء واجب ہوگا یا نہیں؟اس میں کسی قدر تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی، اگر شبہ میں وطی کی گئی ہو یا نکاح فاسد میں وطی کرلی جائے تو شوافع اور حنابلہ کے نزدیک وہی عدت واجب ہوتی ہے جو طلاق کی ہے، یعنی تین حیض،(۳)اور اگر منکوحہ سے زنا کیا جائے تو ابراہیم نخعی اور امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق طلاق والی ہی عدت واجب ہوگی، امام احمدؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک حیض سے استبراء کافی ہوگا اور یہی امام مالک کا قول ہے،حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ زانیہ پر عدت واجب نہیں ہوگی، کیوں کہ عدت نسب کی حفاظت کے لئے ہے اور زانی سے نسب متعلق نہیں ہوتا،امام شافعیؒ اور سفیان ثوری نے اسی کو ترجیح دیا ہے اور علامہ ابن قدامہ نے اصحاب الرائے کی طرف اسی کی نسبت کی ہے،(۴)شاید اس سے حنفیہ مراد ہوں،البتہ امام محمد نے اس عورت کے لئے جس سے زنا کیا گیا ہو استبراء کو مستحب قرار دیا ہے۔(۵)

استنجاء میں

استنجاء کے وقت پیشاب کے راستہ میں اگر چند قطرے اٹکے ہوئے محسوس ہوں،تو اس کے نکال دینے کی تدبیر کرنے کو"استبراء" کہتے ہیں،(۶)اس کے لئے اپنے مزاج اور طبیعت کے اعتبار سے مختلف صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں،مثلاً کھانسنا،کھنکھارنا،دائیں پاؤں کو بائیں پاؤں پر رکھنا،کھڑا ہونا اور چند قدم چلنا وغیرہ،بعض حضرات نے استبراء کو واجب قرار دیا ہے اور بعض نے مستحب، اصل یہ ہے کہ اطمینان قلب ضروری ہے،اگر استنجاء کے ساتھ ہی اطمینان قلب حاصل ہوجائے تو ان تدابیر کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر اطمینان نہ ہو، پیشاب رکا ہوا محسوس ہو،تو واجب ہے،(۷) عورتوں کو چوں کہ عام طور پر پیشاب کے قطرات رکنے کی شکایت نہیں ہوتی،اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ ان کے حق میں استبراء نہیں ہے،(۸)لیکن ظاہر ہے کہ اگر کسی عورت کو ایسی شکایت ہے تو ان کے لئے بھی مناسب تدبیر اختیار کرنا واجب ہوگا۔

استبراء سے طلاق

اگر کوئی شخص اس لفظ کے ذریعہ اپنی بیوی کو بہ نیت طلاق مخاطب کرے،مثلاً:استبرئی رحمک (اپنے رحم کا استبراء کرلو) کہے،تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔(۹)

استثناء

ایک عام حکم یا عدد میں سے بعض افراد کے نکال لینے اور خاص کردینے کو کہتے ہیں،جن کو خاص کیا جائے اسے"مستثنیٰ"اور جن سے خاص کیا جائے اسے"مستثنیٰ منہ" کہتے ہیں۔

استثناء کی دو قسمیں ہیں،استثناء تعطیل،استثناء تحصیل۔

(۱) ردالمحتار:۹/۵۳۷
(۲) مغنی المحتاج:۳/۴۰۸
(۳) المغنی:۸/۷۹
(۴) حوالۂ سابق:۸/۸۰
(۵) دیکھئے:الفقه الإسلامی وأدلته:۷/۶۶۹
(۶) طلبة الطلبه فی الاصطلاحات الفقهیه الحنفیه:۳
(۷) دیکھئے:ردالمحتار:۱/۵۵۸،مع تحقیق شیخ عادل احمد
(۸) حوالۂ سابق
(۹) الهدایه، ربع ثانی:۳۷۳،فصل فی الطلاق قبل الدخول

استثناء تعطیل

استثناء تعطیل ایسے استثناء کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ پہلے کلام کو بالکل معطل اور بے اثر کردیا گیا ہو، مثلاً انشاء اللہ اور ماشاء اللہ، کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کرے اور اس فقرہ کے ساتھ متصلاً انشاء اللہ کہہ دے تو اقرار کالعدم ہوجائے گا، (۱) اسی طرح طلاق کے بعد متصلاً انشاء اللہ کہہ دے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۲)

استثناء تحصیل

اور استثناء تحصیل سے مراد ایسا استثناء ہے جو سابق کلام کو بالکل بے اثر نہ کرے؛ مگر اس سے بعض افراد کا استثناء کردے، مثلاً انت طالق ثلاثاً الا واحداً، (تجھے سوائے ایک کے تین طلاق ہو) تو اب دو ہی طلاق واقع ہوگی، تیسری طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۳)

استثناء تحصیل کے لئے عربی میں اِلّا، سویٰ اور غیر، کے الفاظ آتے ہیں، یہ تینوں ہی الفاظ "سوا" کے معنی میں آتا ہے، ان کے ذریعہ اگر یوں استثناء کیا جائے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ہی اپنے مصداق کے اعتبار سے مساوی ہیں مثلاً: انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً، (تم کو تین طلاقیں سوائے تین طلاقوں کے واقع ہوں) تو ابوحنیفہؒ کے یہاں اس استثناء کا اعتبار نہیں ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی، (۴) اسی طرح اگر کسی چیز کا اقرار کرکے پھر مکمل اس چیز کا استثناء کردے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اس نے جو اقرار کیا ہے اس کا ذمہ دار رہے گا۔ (۵)

استثناء کب معتبر ہوگا؟

استثناء کے معتبر ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ استثناء اپنے سابق کلام سے متصل اور بلا فصل ہو، اگر طلاق دیدے اور کچھ وقفہ کے بعد انشاء اللہ کہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس استثناء کا اعتبار نہیں ہوگا۔ (۶)

حضرت عبداللہ بن عباس ؓ کی طرف یہ رائے منسوب ہے کہ وہ متصلاً استثناء کو ضروری نہیں سمجھتے تھے اور فصل و تاخیر کے ساتھ استثناء کو بھی کافی تصور کرتے تھے۔ (۷)

چنانچہ اس سلسلہ میں ایک دلچسپ واقعہ امام ابوحنیفہؒ کا اہل تذکرہ نے لکھا ہے کہ ایک روز خلیفہ مامون الرشید عباسی کے دربار میں امام ابوحنیفہؒ کے ایک حاسد نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ خلیفۃ المسلمین کے دادا ابن عباس ؓ کے مسلک کے خلاف "فصل کے ساتھ استثناء" کو معتبر نہیں مانتے، بادشاہ نے امام صاحبؒ سے سوال کیا، آپؒ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا نہ کروں تو لوگ آپ کے روبرو اطاعت کی بیعت کریں گے اور گھر جا کر انشاء اللہ کہہ دیں گے۔

دوسرے یہ کہ حرف استثناء سے پہلے کوئی حرف عطف مثلاً "وٗ" یا اُردو میں "اور" وغیرہ نہ لایا جائے، مثلاً اگر کہا جائے لہ عندی عشرون درھماً والا درھم، تو پورے بیس درہم کا اقرار سمجھا جائے گا اور ایک درہم کا استثناء نہ ہوسکے گا۔ (۸)

ایک اُصولی بحث

استثناء کے سلسلہ میں اُصولِ فقہ کی ایک بحث یہ ہے کہ اگر مثبت صیغہ سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ نفی کے حکم میں ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور اگر صیغۂ نفی سے استثناء ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک اثبات کا ہم معنی ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں لامحالہ

---

(۱) قدوری: ۹۶

(۲) ھدایہ: ۲/۳۸۹

(۳) الھدایہ: ۲/۳۹

(۴) ھدایہ: ۲/۳۹۰، کتاب الطلاق

(۵) قدوری: ۹۶

(۶) الھدایہ، ربع ثانی: ۳۸۹، فصل فی الاستثناء

(۷) فتح القدیر: ۳/۴۶۲، مطبوعہ: بیروت

(۸) مختصر القدوری: ۹۶

''اثبات'' ہی کے معنی میں نہیں ہوگا، اس لئے کہ ممکن ہے کہ متکلم کا مقصود اس مسئلہ میں توقف ہو۔(۱)

بیع میں استثناء

بیع میں استثناء کے سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ جس شی کا بیچنا اور خریدنا درست ہوگا، خرید وفروخت کے معاملہ سے اس کا استثناء بھی درست ہوگا اور جو چیز بذات خود شریعت کی نگاہ میں قابل فروخت نہ ہو، معاملۂ بیع سے اس کا استثناء درست نہیں ہوگا اور ایسے استثناء کی شرط لگا دینے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی، مثلاً اندرون حمل جو بچہ ہو اس کی بیع درست نہیں ہے، اب اگر کوئی شخص حاملہ جانور فروخت کرے اور حمل کو اس سے مستثنیٰ کر لے کہ زیر حمل بچہ اس بیع میں داخل نہ ہو اور میں خود اس کا مالک رہوں تو یہ صحیح نہ ہوگا اور اس استثناء کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خود بیع فاسد ہو کر رہ جائے گی۔(۲)

اقرار میں استثناء

اقرار کے سلسلہ میں استثناء کا وہی اُصول ہے جو اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، یعنی اگر استثناء متصلا ہو تو معتبر ہے اور تاخیر و فصل سے ہو تو معتبر نہیں اور اگر جتنی مقدار کا اقرار کیا، اس کے کل حصہ کا استثناء بھی کر دیا تو اقرار کردہ مقدار لازم ہوگی اور استثناء کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔(۳)

استجمار

''جمرہ'' کے معنی ڈھیلے اور کنکری کے ہیں، استجمار کے معنی استنجاء کے لئے ڈھیلوں کا استعمال کرنا ہے، اس سلسلہ میں اس قدر ڈھیلوں کا استعمال واجب ہے جس سے پاکی حاصل ہو جائے اور نجاست دور ہو جائے، البتہ طاق عدد میں اور خاص کر تین ڈھیلوں کا استعمال زیادہ بہتر ہے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو''استنجاء'')

استحاضہ

حیض اور نفاس کے علاوہ جو خون عورت کی شرمگاہ سے آئے، اسے ''استحاضہ'' کہتے ہیں، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت 'تین دنوں' سے کم، زیادہ سے زیادہ مدت 'دس دنوں' سے زیادہ اور نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت 'چالیس دنوں' سے زیادہ جو خون آئے وہ ''استحاضہ'' ہوگا۔(۴)

استحاضہ دراصل ایک غیر فطری خون ہے، اس لئے اس کا وہی حکم ہے جو جسم کے دوسرے حصوں سے نکلنے والے خون مثلاً نکسیر وغیرہ کا ہے۔

چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت اُم سلمہؓ سے حضرت فاطمہ بنت ابی جحشؓ کے سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ وہ جب مستحاضہ ہوئیں اور حیض کی مدت ختم ہونے کے بعد بھی ان کا خون تھمتا ہی نہ تھا، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ حیض کی مدت تمام ہونے پر غسل کر لو اور اس کے بعد حالت استحاضہ ہی میں ہر نماز کے لئے تازہ وضو کر کے نماز پڑھ لو، گو کہ تمہاری جائے نماز (چٹائی) پر خون کے قطرات کیوں نہ ٹپک رہے ہوں۔(۵)

استحاضہ سے متعلق احکام

حالت استحاضہ کے احکام اس طرح ہیں :

○ حالتِ استحاضہ میں نماز ادا کی جائے گی، فرض نماز تو

---

(۱) اصول السرخسی:۲/۳۹-۵۰،فصل فی بیان التغییر و التبدیل
(۲) قدوری :۷۹،باب البیع الفاسد
(۳) حوالۂ مذکورہ :۹۶،کتاب الاقرار
(۴) الهدایه :۱/۴۶
(۵) ابوداؤد:۱/۴۰،ابن ماجه:۱/۴۶

پڑھی ہی جائے گی،نفل نمازیں بھی پڑھ سکتی ہیں۔

○ حالت استحاضہ میں روزہ رکھنا درست ہے،فرض بھی اور نفل بھی۔

○ حالت استحاضہ میں جمہور کے نزدیک شوہر جماع کرسکتا ہے لا یمنع صوماً وصلاۃ ولو نفلاً وجماعاً ۔(۱)

○ اس حالت میں قرآن مجید کا چھونا، پڑھنا اور طواف کرنا بھی جائز ہے، کیوں کہ ہر نماز کے وقت وضو کرنے کے بعد وہ پاک شخص کے حکم میں ہے۔

○ اگر خون کی اس قدر کثرت ہو کہ کپڑے پر لگ جاتا ہو، کپڑا دھویا جائے ، پھر دوبارہ لگ جائے تو بغیر دھوئے ہوئے اسی کپڑے میں نماز ادا کی جاسکتی ہے......إن کان لو غسله تنجس ثانیا قبل الفراغ من الصلاۃ جاز أن لا یغسله ۔(۲)

○ مستحاضہ کے لئے خونِ استحاضہ سے استنجاء ضروری نہیں، ہاں پیشاب پاخانہ سے استنجاء کرنا ضروری ہوگا: لا یجب علیه الاستنجاء إذا لم یکن قبلها غائط ۔(۳)

○ استحاضہ میں مبتلا عورت کے لئے حکم یہ ہے کہ ہر فرض نماز کے وقت کے لئے تازہ وضو کرے گی ،(۴) جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:وتتوضا عند کل صلاۃ،(۵) یہی رائے شوافع اور حنابلہ کی بھی ہے،(۶) مالکیہ کے نزدیک مستحاضہ کا ہر وقت نماز کے لئے وضو کرنا مستحب ہے،واجب نہیں ۔(۷)

○ مستحاضہ کا خون کب تک حیض سمجھا جائے گا؟ ـــــ اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس لڑکی کو بلوغ کے ساتھ ہی یعنی پہلی بار حیض آنے کے ساتھ ساتھ استحاضہ شروع ہوگیا ہو تو اس کے دس دن حیض آنے کے سمجھے جائیں گے اور باقی استحاضہ کے۔

جس عورت کی ایک عادت مقرر ہو اور اس کو عادت سے زیادہ خون آئے یہاں تک کہ دس دنوں سے بھی تجاوز کر جائے تو اس صورت میں ایام عادت حیض سمجھے جائیں گے اور اس سے زیادہ آنے والے خون استحاضہ۔

جس عورت کی کوئی عادت مقرر نہ ہو یا عادت ہو لیکن بھول گئی ہو تو دس دن حیض کے سمجھے جائیں گے اور باقی استحاضہ کے،(۸) حنفیہ کے یہاں خون کے رنگ کا اعتبار نہیں ہے،ایام حیض میں جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہی سمجھا جائے گا ، مالکیہ ،شوافع اور حنابلہ کے نزدیک خون کے رنگ کا اعتبار ہے،لہٰذا جس عورت میں حیض اور غیر حیض کے خون میں امتیاز کرنے کی صلاحیت ہو جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''ممیزہ'' کہتے ہیں ، وہ جس خون کے بارے میں محسوس کرے کہ یہ حیض کا خون نہیں ہے ، وہ استحاضہ تصور کیا جائے گا اور اس پر استحاضہ سے متعلق احکام جاری ہوں گے،فقہ اور شرح حدیث کی کتابوں میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔

استحالہ

''استحالہ'' کا مادہ (ح، و، ل) ہے،حول کے معنی تحویل یعنی تغیر وتبدیلی کے آتے ہیں،یہی معنی استحالہ کے بھی ہیں،یعنی کسی شی پر ایک صورت و کیفیت کے بجائے دوسری صورت و کیفیت پیدا ہوجائے۔

اللہ تعالیٰ نے دنیا میں تمام اشیاء کو ان کی شکل اور حقیقت و

(۱) الدر المختار مع الرد :۱/۴۹۵
(۲) طحطاوی علی المراقی :۸۱
(۳) مراقی الفلاح ، باب الحیض والنفاس والاستحاضة : ۸۱
(۴) طحطاوی علی المراقی :۸۰
(۵) نیل الأوطار :۱/۲۷۴بحوالہ ابوداؤد ، ابن ماجه ، ترمذی
(۶) مغنی المحتاج :۱/۱۱۱،المغنی :۱/۳۴۰
(۷) بدایة المجتهد :۱/۵۷
(۸) مراقی الفلاح مع الطحطاوی :۷۹

ماہیت کے ساتھ پیدا فرمایا ہے، لیکن ان میں تبدیلی کی صلاحیت بھی رکھی ہے، خود قرآن مجید میں انسان کے جن تخلیقی مراحل کا ذکر کیا ہے، ان میں تحویل حقیقت کی صراحت موجود ہے کہ مادۂ منویہ خون کی شکل اختیار کرتا ہے، خون گوشت کا لوتھڑا بنتا ہے، پھر اس لوتھڑے پر چمڑے کا لباس پہنایا جاتا ہے اور ہڈیوں کے ڈھانچے سے ایک قالب تیار کیا جاتا ہے اور اس طرح ایک چلتا پھرتا ہنستا بولتا انسان بن جاتا ہے، غور کیجئے کہ کہاں ایک حقیر قطرۂ بے جان اور کہاں کارخانۂ قدرت کا شاہکار پیکر انسان! اس سے بڑھ کر تحویل حقیقت کا اور کیا نمونہ ہوسکتا ہے؟

سوال یہ ہے کہ کیا حقیقت و ماہیت کی اس تبدیلی کا اثر شرعی احکام پر بھی پڑتا ہے؟ —— اس سلسلہ میں شراب کی حد تک تو تمام ہی فقہاء متفق ہیں کہ اگر وہ ازخود سرکہ بن جائے تو پاک و حلال ہے،(۱) لیکن دوسری اشیاء کے بارے میں دو نقاطِ نظر پائے جاتے ہیں، ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی بھی شی سے متعلق شریعت میں جو حکم دیا جاتا ہے، وہ حکم اس شی کی ماہیت و صورت سے متعلق ہوتا ہے، لہٰذا جب وہ تبدیل ہوجائے تو اس کیفیت سے متعلق حکم بھی باقی نہیں رہے گا، جیسا کہ شریعت نے سرکہ، مشک، عنبر وغیرہ کو پاک و حلال قرار دیا ہے، حالاں کہ یہ چیزیں ناپاک اشیاء کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں، یہ رائے حنفیہ، مالکیہ اور اصحابِ ظواہر کی ہے، فقہ حنفی کی اکثر متون و شروح میں اس کی صراحت موجود ہے اور یہ بنیادی طور پر امام محمدؒ کا قول ہے اور بعض مشائخ نے امام ابوحنیفہؒ کو بھی اسی نقطۂ نظر کا حامل قرار دیا ہے اور اسی پر فقہاء احناف کا فتویٰ ہے۔(۲)

مالکیہ بھی اُصولی طور پر اسی کے قائل ہیں، چنانچہ علامہ قرافی فرماتے ہیں :

إن الله تعالىٰ انما حكم بالنجاسة في أجسام مخصوصة بشرط أن تكون موصوفة بأعراض مخصوصة مستقذرة وإلا فالأجسام كلها متماثلة واختلافها إنما وقع بالأعراض ، فإذا ذهبت تلك الأعراض ذهاباً كلياً إرتفع الحكم بالنجاسة إجماعاً كالدم يصير منياً ثم آدميا . (۳)

اللہ تعالیٰ نے مخصوص اجسام کے ناپاک ہونے کا حکم دیا ہے، بشرطیکہ وہ مخصوص گندے اوصاف سے متصف ہو، ورنہ تو تمام اجسام ایک دوسرے کے مماثل ہی ہیں، اختلاف محض صفت کے اعتبار سے واقع ہوتا ہے، تو جب یہ صفات مکمل طور پر ختم ہوجائیں تو نجاست کا حکم بھی بالاتفاق ختم ہوجانا چاہئے جیسا کہ خون منی اور پھر منی سے انسان بن جاتا ہے۔

دوسرے مالکی فقہاء نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔(۴)

یہی نقطۂ نظر فقہ ظاہری کے ترجمان علامہ ابن حزم ظاہری کے ہیں، چنانچہ رقم طراز ہیں :

ناپاک یا حرام شی کی صفات جب تبدیل ہوجائیں اور ان کا وہ نام باقی نہ رہے جس کی نسبت سے حکم آیا تھا اور وہ ایسے نام سے موسوم ہوجائے جو حلال و طاہر شی کا بھی ہوسکتا ہے تو اب وہ ناپاک و حرام باقی نہیں رہا، بلکہ ایک دوسری شی ہوگیا، جس کا حکم پہلی شی سے

(۱) ردالمحتار :۱/۲۹۰، التاریخ الإکلیل :۱/۹۷، نہایۃ المحتاج :۱/۱۳۰، کشاف القناع :۱/۲۲۵

(۲) دیکھئے: البحر الرائق :۱/۲۳۹، فتح القدیر :۱/۱۳۹، ردالمحتار :۱/۲۹۱ (۳) الذخیرہ :۱/۱۸۸

(۴) شرح کبیر و حاشیہ دسوقی :۱/۵۸-۵۰

مختلف ہے، فلیس هو ذلک النجس ولا الحرام بل قد صار شیئاً آخر ذا حکم الآخر ۔(۱)

گو امام احمدؒ کے قول مشہور کے مطابق تحویل حقیقت کی وجہ سے تحویل حکم نہیں ہوتا، لیکن سرخیل فقہاء حنابلہ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ بھی اسی کے قائل ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں :

اللہ تعالیٰ نے پاکیزہ چیزوں کو حلال فرمایا ہے اور خبائث کو حرام اور یہ اشیاء اور اس کی حقیقتوں کے لحاظ سے ہے، چنانچہ اگر کوئی شی نمک یا سرکہ بن جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کی حلال کی ہوئی طیبات میں داخل ہوجائے گی اور اللہ تعالیٰ کے حرام کئے ہوئے خبائث میں شامل نہیں رہے گی ، اسی طرح مٹی اور ریت وغیرہ کا حکم ہے، الخ ۔(۲)

علامہ ابن تیمیہؒ نے آگے بھی اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے، ابن تیمیہؒ کے تلمیذ رشید علامہ ابن قیم کا بھی نقطۂ نظر یہی ہے، چنانچہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :

...... اس اُصول کے مطابق تبدیلیٔ حقیقت کی وجہ سے شراب کا پاک ہوجانا قیاس کے عین مطابق ہے، کیوں کہ وہ وصف خبث کی وجہ سے ناپاک ہے، لہٰذا جب یہ وصف ختم ہوگیا تو ناپاکی بھی ختم ہوگئی، یہ احکام شریعت کی بنیاد ہے، بلکہ یہی ثواب وعذاب کی بھی بنیاد ہے اور اس بنیاد پر قیاس صحیح کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حکم تمام ناپاک چیزوں کی طرف متعدی ہو، اگر ان کی حقیقت بدل جائے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کی قبریں مسجد کی جگہ سے کھودوائیں اور مٹی منتقل نہیں کی ۔(۳)

شوافع نے اس سلسلہ میں ان اشیاء میں جو اپنی ذات سے ناپاک ہوں اور ان اشیاء میں جو کسی خارجی سبب کی بناء پر ناپاک ہوئی ہوں فرق کیا ہے، نجس لعینہ یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے ناپاک اشیاء میں تبدیلیٔ حقیقت کا اثر نہیں پڑتا اور نجس لغیرہ یعنی جو اشیاء کسی خارجی سبب کی بناء پر ناپاک قرار پاتی ہے، اگر ان میں تحویل حقیقت ہوجائے اور وہ خارجی کیفیت ختم ہوجائے جن کی وجہ سے ناپاکی کا حکم متعلق ہوا تھا تو اب وہ پاک ہوجائیں گی ۔(۴)

حنابلہ کے نزدیک قول مشہور یہی ہے کہ سوائے شراب کے تبدیلیٔ حقیقت کی وجہ سے کسی شی کا حکم تبدیل نہیں ہوتا،(۵) —— اور یہی نقطۂ نظر فقہاء حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ کا ہے ۔(۶)

واقعہ ہے کہ حقیقت و ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے حکم کی تبدیلی نصوص سے بھی ثابت ہے اور عقل وقیاس کے عین مطابق ہے۔

لیکن اہم سوال یہ ہے کہ تبدیلیٔ حقیقت سے کیا مراد ہے؟ فقہاء نے اس سلسلہ میں کوئی واضح بات نہیں کہی ہے بلکہ جزئیات اور مثالوں کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، فقہاء اور ارباب افتاء کے یہاں انقلاب ماہیت کے سلسلہ میں درج ذیل مثالیں ملتی ہیں :

- انسان اور جانور کے فضلات کو جلا کر راکھ بنا دینا۔
- کتا، خنزیر اور گدھے کا نمک کی کان میں گر کر نمک بن جانا۔
- لید کا کنویں میں گر کر کالی مٹی بن جانا۔

(۱) المحلی: ۱/۱۳۸
(۲) مجموع الفتاوی: ۲۱/۴۸۲
(۳) اعلام الموقعین: ۱/۲۹۶
(۴) دیکھئے: المهذب للشیرازی: ۱/۴۸
(۵) المغنی لابن قدامہ: ۱/۵۹
(۶) فتح القدیر: ۱/۱۳۹

○ شراب کا سرکہ بن جانا۔
○ انسان یا کتے کا صابون بنانے والے دیگچے میں گر کر صابون بن جانا۔
○ صابون میں ناپاک تیل مردار کی چربی ملانا۔
○ گوریا کا کنویں میں گر کر مٹی بن جانا۔
○ نجاست کا زمین میں دفن ہو کر مٹی بن جانا اور اس کا اثر ختم ہو جانا۔
○ نجس مٹی سے اینٹ بنا کر پکا لینا۔
○ گندے پانی سے نمک بنا لینا۔

راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ صورت اور اوصاف سہ گانہ ——— رنگ، بو، مزا ——— کی تبدیلی سے تحویل حقیقت ہو جاتی ہے، گو کسی شی کا اصل قوام اور مادہ باقی رہے، جیسے شراب سرکہ بن جائے تو اصل مادہ باقی رہتا ہے، اوصاف اور اثرات میں تبدیلی آتی ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: راقم الحروف کا مقالہ ''حقیقت کی تبدیلی اور احکام شرعیہ پر اس کے اثرات'' عبادات اور جدید مسائل)۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے تیرہویں فقہی سیمینار مورخہ: ۱۳ تا ۱۶/ اپریل ۲۰۰۱ء منعقدہ جامعہ سید احمد شہید کٹولی ملیح آباد میں اس موضوع پر جو تجاویز منظور ہوئیں، ان کی چند دفعات یہ ہیں:

۱) شریعت میں جن اشیاء کو حرام یا ناپاک قرار دیا گیا ہے، ان کی حرمت و نجاست اس شی کی ذات سے متعلق ہے، اگر کسی انسانی فعل، کیمیائی یا غیر کیمیائی تدبیر، یا کسی انسانی فعل کے بغیر طبی اور ماحولیاتی اثر کے تحت اس شی کی اصل حقیقت اور ماہیت تبدیل ہو گئی تو اس شی کا سابق حکم باقی نہیں رہے گا، اس میں نجس العین اور غیر نجس العین کا کوئی فرق نہیں۔

۲) تبدیلی ماہیت سے مراد یہ ہے کہ اس شی کے وہ خصوصی اوصاف بدل جائیں جن سے اس شی کی شناخت متعلق ہے، دوسرے غیر مؤثر اوصاف جو اس شی کی حقیقت میں داخل نہیں، اس شی میں باقی رہ جانا تبدیلی ماہیت میں مانع نہیں۔

۳) اگر حلال و پاک اشیاء میں حرام و ناپاک شی کا اختلاط ہو، اصل حقیقت تبدیل نہ ہو، تو وہ حرام اور ناپاک ہی باقی رہے گی۔

استحسان

استحسان ''حسن'' سے ماخوذ ہے، عربی قواعد صرف کے مطابق یہ باب استفعال سے ہے، لغوی اعتبار سے اس کے دو معنی کئے گئے ہیں، اول: کسی شی کو بہتر خیال کرنا، اس کے مقابلہ میں استقباح کا لفظ آتا ہے، جس کے معنی کسی چیز کو ناپسند کرنے اور قبیح سمجھنے کے ہیں، (۱) عام طور پر اہل لغت نے بھی اس کا یہی معنی لکھا ہے، (۲) علامہ سرخسیؒ نے اس معنی کو لکھتے ہوئے دوسرا معنی ''طلب احسن'' کا لکھا ہے، یعنی اچھی بات کا طلب گار ہونا تا کہ اس کی اتباع کی جائے، طلب الاحسن للاتباع الذی هو مامور به۔ (۳)

اصطلاحی مراد

فقہاء کے یہاں استحسان کا لفظ علامہ سرخسیؒ کے بقول دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے، ایک یہ کہ جن احکام کو شریعت نے ہماری رائے پر چھوڑ دیا ہے، ان میں غالب گمان اور اجتہاد پر عمل

(۱) تقویم الادلة للدبوسی: ۴۰۴
(۲) دیکھئے: لسان العرب، مادہ: ''حسن''
(۳) اصول السرخسی: ۲/۲۰۰

کرنا، جیسے قرآن نے غیر مدخولہ عورت جس کا مہر مقرر نہ ہو، کے لئے متعہ کا حکم "متاعاً بالمعروف" (البقرہ: ۲۳۶) کے الفاظ سے دیا ہے، اسی طرح کہا گیا ہے کہ شوہر پر بیوی کا نفقہ معروف طریقہ پر واجب ہوگا، (البقرہ: ۲۳۳) ان آیات میں متعہ ونفقہ کی کوئی حتمی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے، لوگ اپنی دولت اور غربت کے اعتبار سے متعہ اور نفقہ ادا کریں گے، جو غالب رائے اور صوابدید پر موقوف ہوگا، اس کو بھی "استحسان" سے تعبیر کیا جاتا ہے، (۱) علامہ سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ کوئی فقیہ اس معنی میں استحسان کا مخالف ہو، یہ بات ناقابل تصور ہے، (۲) —— سرخسی نے استحسان کا جو یہ معنی ذکر کیا ہے، وہ محض فقہاء کا طریقۂ تعبیر ہے، نہ کہ اُصولی اصطلاح۔

اُصول فقہ کی اصطلاح میں استحسان کا مصداق متعین کرنے کے سلسلہ میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، ذیل میں اس سلسلہ میں منقول چند تعریفات نقل کی جاتی ہیں :

○ عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على اظهاره . (۳)

ایسی دلیل کا نام ہے جو مجتہدین کے دل میں کھٹکے اور وہ اس کو بیان کرنے پر قادر نہ ہو۔

○ ما يستحسنه المجتهد بعقله . (۴)

جس کو مجتہد اپنی عقل کی بنا پر بہتر سمجھے۔

○ الاستحسان هو القياس الخفي . (۵)

استحسان خفی (لیکن قوی) قیاس کا نام ہے۔

○ دليل يعارض القياس الجلي . (۶)

ایسی دلیل جو واضح قیاس کے مخالف ہو۔

سرخسی کی تعریف کا حاصل بھی یہی ہے۔

○ الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر . (۷)

○ تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه . (۸)

قیاس میں اس سے قوی تر دلیل کی بنیاد پر تخصیص پیدا کرنا۔

یہ تعریف مالکیہ کی اصطلاح سے قریب ہے، علامہ شاطبی نے استحسان کی تعریف میں مالکی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے :

○ الاخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . (۹)

دلیل کلی کے مقابلہ میں جزئی مصلحت کو لینا استحسان ہے۔

اسی طرح کی بات علامہ ابن عربی اور حافظ ابن رشد سے بھی منقول ہے، (۱۰) علامہ شوکانیؒ نے بھی ان تعریفات کے علاوہ کچھ اور تعریفیں نقل کی ہیں۔(۱۱)

جامعیت، وضاحت اور استحسان کے منشاء و مقصد کی توضیح کے اعتبار سے امام کرخی کی تعریف سب سے بہتر سمجھی گئی ہے اور یہ امر واقعہ بھی ہے، علامہ کرخی فرماتے ہیں :

هو العدول في مسئلة عن مثل ماحكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى . (۱۲)

(۱) اصول السرخسی: ۲/۲۰۰
(۲) حوالۂ سابق
(۳) الإحکام للآمدی: ۳/۱۵۷
(۴) روضة الناظر لابن قدامه: ۸۵
(۵) کشف الاسرار للبخاری: ۴/۳
(۶) تقویم الادلة: ۴۰۴
(۷) اصول السرخسی: ۲/۲۰۰
(۸) الاحکام للآمدی: ۴/۱۵۸
(۹) الموافقات: ۴/۲۰۵
(۱۰) دیکھئے: مصادر التشریع فیما لا نص فیه: ۷۰
(۱۱) دیکھئے: ارشاد الفحول: ۲۴۱
(۱۲) الاحکام للآمدي: ۴/۱۳۹۲، الإستحسان، ط: بیروت

کسی مسئلہ میں اس جیسی دوسری صورتوں کے خلاف کسی قوی تر وجہ کی بنیاد پر حکم لگانے کو استحسان کہتے ہیں۔

ماضی قریب کے جلیل القدر علماء میں شیخ محمد ابوزہرہ،(۱) اور شیخ زرقاء،(۲) نے اسی کو ترجیح دی ہے —— واقعہ ہے کہ کرخی کی تعریف بہت ہی جامع اور واضح ہے اور استحسان کی جتنی صورتیں ہیں، وہ سب اس کے دائرہ میں آجاتی ہیں، اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ کوئی قوی تر دلیل نص بھی ہوسکتی ہے، اجماع و تعامل بھی ہوسکتا ہے، ضرورت و مصلحت بھی ہوسکتی ہے اور ایسا قیاس بھی ہوسکتا ہے کہ بادیٔ النظر میں ذہن اس کی طرف منتقل نہ ہوتا ہو، لیکن مسئلہ کی تہہ میں غواصی کرنے کے بعد وہی قیاس زیادہ قوی پایا جائے۔

اصطلاحات کا تاریخی سفر

اس موقع پر شیخ زرقاء کی تحقیق نقل کرنا مناسب محسوس ہوتا ہے، جس کو اصطلاح کے ''تاریخی سفر'' سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، شیخ کا خیال ہے کہ اولاً قیاس اور مصلحت کی بنیاد پر قیاس سے عدول کو ''رائے'' سے تعبیر کیا گیا، یہاں تک کہ بہ تدریج حنفیہ اہل الرائے کا مرکز بن گئے اور انھوں نے ایک نئی تعبیر استحسان کی اختیار کی، امام مالکؒ نے بھی اہل الرائے ہی سے اس تعبیر کو اخذ کیا، اور اس کا استعمال بھی کیا، پھر فقہاء مالکیہ نے اس سے بھی نسبتاً وسیع تر تعریف ''مصالح مرسلہ'' کی اختیار کی اور بعد میں اسے ''مناسب مرسل'' سے بھی تعبیر کیا جانے لگا، یہاں تک کہ امام غزالی آئے اور انھوں نے مستصفیٰ میں اسے ایک نئے لفظ ''استصلاح'' سے تعبیر کیا، پھر اہل علم کے درمیان ایک اور اصطلاح ''سیاست شرعیہ'' ظہور پذیر ہوئی، جو حقوق اور عقوبات کے ابواب میں استحسان اور استصلاح دونوں طریقوں پر مرتب ہونے والے احکام کے لئے استعمال کی جاتی ہے۔(۳)

حنفیہ

استحسان کے معتبر ہونے اور نامعتبر ہونے کے سلسلہ میں فقہاء مجتہدین اور ائمہ متبوعین کی آراء خاصی مختلف ہیں، حنفیہ نہ صرف استحسان کے قائل ہیں، بلکہ غالباً اس اصطلاح کے موجد بھی اور اس دلیل شرعی کے وکیل و ترجمان بھی، حنفیہ کی اُصولِ فقہ کی کتابیں اس کے معتبر اور حجت ہونے پر متفق اور ایک زبان ہیں،(۴) یہاں تک کہ امام محمدؒ کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ دلائل اور استدلال کے معاملہ میں تو ان سے بحث و مناقشہ کرتے تھے، لیکن جب وہ کہتے کہ میں اس مسئلہ میں استحسان سے کام لے رہا ہوں تو پھر کوئی اس میں آپ سے بحث نہیں کرتا، فاذا قال : استحسن لم یلحق به احد ،(۵) ڈاکٹر مصطفیٰ دیب بغا (استاذ دمشق یونیورسٹی) کا بیان ہے کہ انھوں نے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں استحسانی مسائل کو شمار کیا تو دیکھا کہ ان کی تعداد ایک سوستر سے بھی زیادہ ہے۔(۶)

مالکیہ

حنفیہ کے بعد اس اصل کو مالکیہ نے اختیار کیا ہے، بلکہ امام مالکؒ سے منقول ہے کہ استحسان علم کے دس حصوں میں سے نو حصہ ہے، الاستحسان تسعة اعشار العلم ،(۷) شیخ ابوزہرہ نے بھی علامہ قرافی مالکی سے نقل کیا ہے کہ امام مالک بعض اوقات استحسان

(۱) ابوحنیفہ :۳۴۵
(۲) الاستصلاح :۲۳
(۳) الاستصلاح :۶۰-۵۸
(۴) دیکھئے: اصول السرخسی :۲/۲۰۰، اصول البزدوی :۴/۷، تقویم الادلة :۴۰۴
(۵) ابوحنیفہ ، لابی زهره :۳۴۲
(۶) اثر الادلة المختلف فیها فی الفقه الاسلامی :۲/۱۳۰
(۷) الموافقات :۲/۳۰۷

کو دلیل بناتے تھے اور اس کی چند مثالیں بھی دی ہیں، (۱) ——— اور اس پر چنداں تعجب نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ مالکیہ کی پہچان جن اُصولوں سے ہے، ان میں ایک مصالح مرسلہ بھی ہے اور مصالح مرسلہ میں بہ مقابلہ استحسان کے زیادہ وسعت ہے، تو اگر امام مالک نے استحسان کا اعتبار کیا ہو تو یہ کوئی باعث حیرت امر نہیں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ مالکیہ کے یہاں استحسان کی اصطلاح بالکل ان ہی معنوں میں استعمال نہیں ہوتی، جو حنفیہ کے یہاں مراد ہوتی ہے، کیوں کہ مالکیہ عام طور پر قیاس کے استثنائی مسائل ہی کو استحسان کہتے ہیں، حنفیہ کے یہاں گو یہ استحسان کی کثیر الوقوع صورت ہے لیکن استحسان کا دائرہ اس سے وسیع ہے۔

حنابلہ

امام احمد کی طرف بھی یہ بات منسوب ہے کہ وہ استحسان کے قائل تھے، علامہ آمدی فرماتے ہیں، فقال به اصحاب ابی حنیفة واحمد بن حنبل وانکره الباقون، (۲) اسی طرح ابن حاجب مالکی نے بھی حنابلہ کی طرف اس کے قائل ہونے کی نسبت کی ہے، (۳) یہ تو حنبلی نقطۂ نظر پر ایک شافعی اور مالکی صاحب علم کی شہادت تھی، اب خود حنابلہ سے اس کا ذکر سنئے، روضة الناظر اور شرح مختصر الروضہ میں اس طرح لکھا گیا ہے:

> القول بالاستحسان مذهب احمد ، كذالک حكى في الروضة عن القاضي يعقوب . (۴)

امام احمدؒ کا مذہب استحسان کا معتبر ہونا ہے، ایسا ہی روضۃ الناظر میں قاضی یعقوب سے نقل کیا گیا ہے۔

پھر قاضی یعقوب سے استحسان کی جو تعریف نقل کی گئی ہے، وہ کرخی اور بزدوی وغیرہ کی تعریف سے بہت زیادہ مختلف نہیں، یعنی کسی حکم کو اس سے اولیٰ حکم کی بنیاد پر چھوڑنے کا نام "استحسان" ہے۔ (۵)

حنفیہ اور مالکیہ استحسان کے جس قدر قائل ہیں، شوافع کا رویہ استحسان کے بارے میں اسی قدر تیکھا اور جارحانہ ہے اور یہ لب و لہجہ انھیں امام شافعی سے گویا ورثہ میں ملا ہے، امام صاحب نے اُصولِ فقہ پر اپنی تحریر "الرسالہ" میں اس پر نقد کیا ہے، لیکن ان کے اطمینان کے لئے یہی کافی نہیں تھا، اس لئے انھوں نے اپنی مایۂ ناز کتاب "کتاب الام" میں بھی ایک مستقل باب "کتاب ابطال الاستحسان" کے عنوان سے قائم فرمایا، بلکہ امام شافعیؒ کا ایک قول اکثر کتابوں میں نقل ہوتا آیا ہے کہ جس نے استحسان کیا، گویا اس نے ایک نئی شریعت ایجاد کی، من استحسن فقد شرع، امام غزالیؒ نے اپنی کتاب "المنخول" میں استحسان کے باب کو امام شافعیؒ کے اسی مقولہ سے شروع کیا ہے، نیز خود امام صاحب نے الرسالہ میں استحسان کو محض تلذذ قرار دیا ہے، وانما الاستحسان تلذذ۔ (۶)

لیکن کیا امام شافعیؒ جس استحسان کے ناقد ہیں، وہ وہی استحسان ہے، جس کے حنفیہ اور مالکیہ قائل ہیں ——— جو شخص بھی اس موضوع پر امام شافعیؒ کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ استحسان کتاب و سنت اور قیاس کے بالمقابل مجتہدین کی اپنی صوابدید سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ اگر استحسان کا یہی مقصد ہو تو امام شافعیؒ کی تنقید بے جا نہیں، امام شافعی فرماتے ہیں:

> هذا يبين ان حراماً على احد ان يقول بالاستحسان إذ خالف الاستحسان الخبر . (۷)

---

(۱) مؤطا امام مالک: ۳۵

(۲) الاحکام للآمدی: ۳/۱۳۶

(۳) مختصر ابن حاجب: ۲/۲۸۸

(۴) شرح مختصر الروضة: ۳/۱۹۷

(۵) حوالۂ سابق

(۶) الرسالة: ۷۰

(۷) الرسالة ، باب الاستحسان: ۶۹

اس سے واضح ہے کہ کسی شخص کے لئے استحسان کی بنیاد پر رائے قائم کرنا حرام ہے، اگر خبر (یعنی نص) کے خلاف ہو۔

اسی طرح امام شافعیؒ کے ذہن میں ایسے استحسان کا تصور ہے، جس کے ساتھ قیاس کی قوت بھی نہ ہو، امام صاحب نے اس پر آگے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے،(۱) ایسا لگتا ہے کہ امام شافعیؒ نے استحسان کے لغوی معنوں کو سامنے رکھا، اپنے طور پر اس کی حقیقت متعین کی اور پھر اسی بنیاد پر تنقید کی، پھر بعض دوسرے علماءِ اُصول نے بھی یہی معنی سمجھتے ہوئے اسے "ہوس" اور "اتباع خواہش" کا نام دے دیا۔(۲)

تعبیر سے غلط فہمی

لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات محض غلط فہمی پر مبنی ہے، جب امام ابوحنیفہؒ نے خود اپنے اُصول اجتہاد بیان کر دیئے کہ اولاً کتاب اللہ کو پھر سنت رسول کو، پھر صحابہ کے متفق علیہ آثار کو اور اس کے بعد صحابہ کے مختلف فیہ اقوال میں کسی کو لیتے ہیں اور جب ان میں سے کوئی دلیل ہاتھ نہیں آتی تو قیاس سے کام لیتے ہیں، تو کم سے کم امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں اس غلط فہمی اور بعض شوافع کی طرف سے بلا تحقیق تنقید کا کوئی جواز نہیں تھا۔

حیرت امام غزالی پر ہوتی ہے کہ ایک طرف مستصفیٰ میں استحسان کو موہوم دلائل میں شامل کرتے ہیں اور "المنخول" میں بعض خیالی تعریفات کو نقل کر کے اس کو ہوس قرار دیتے ہیں، دوسری طرف امام کرخی کی تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے استحسان کی چار قسمیں نقل کرتے ہیں، حدیث کی بنا پر ترک قیاس، قول صحابی کی بنا پر ترک قیاس اور قیاس خفی کی بنا پر ترک قیاس اور عرف کی بنا پر ترک قیاس، پھر پہلی تین قسموں سے اتفاق کرتے ہیں اور عرف کی بنا پر استحسان سے اختلاف،(۳) لیکن یہ اختلاف بھی اصل میں غلط فہمی پر مبنی ہے، کیوں کہ انھوں نے عرف کی بنیاد پر استحسان کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ نصوص کے مقابلہ اور اس سے مزاحم عرف بھی معتبر ہوگا، جس کا غلط ہونا ظاہر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اُصولی طور پر تمام ہی فقہاء استحسان کے قائل ہیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ اس اُصول کی تطبیق میں اختلاف رائے ہو، اسی لئے جو مسائل حنفیہ کے یہاں استحسان اور مالکیہ کے یہاں مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر پائے جاتے ہیں، ان میں بہت سے مسائل وہ ہیں، جن پر شوافع کا بھی اتفاق ہے اور شاذ و نادر ایسے مسائل ہیں، جن میں حنفیہ تنہا ہوں، اس لئے حقیقت میں یہ محض لفظی اور تعبیری اختلاف ہے، خود شوافع نے کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کے علاوہ جو پانچویں اصل "استدلال" یا "استدلال معتبر" کے عنوان سے ذکر کی ہے،(۴) آخر یہ کیا ہے؟ اگر اس کی تفسیر و توضیح پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ استحسان اور مصالح مرسلہ بھی اس میں شامل ہے۔ واللہ اعلم

زیادہ تر غلط فہمی استحسان کے لفظ سے پیدا ہوتی ہے، لیکن تعبیر اصل نہیں ہوتی، اصل مراد و مصداق ہے، اسی لئے علامہ سرخسیؒ ان لوگوں پر بہت خفا ہیں، جنھوں نے بلا تحقیق صرف استحسان کے لفظ کو سامنے رکھ کر اس اصطلاح کی مراد متعین کی اور اپنے مفروضہ خیال کی بنیاد پر طعن و تنقید کا ایک ڈھیر سا لگا دیا، سرخسی اسے قلت حیاء اور قلتِ ورع قرار دیتے ہیں، **وذكر من هذا الجنس ما يكون دليل قلة الحياء الورع و كثرة التهور لقائله**۔(۵)

(۱) دیکھئے: الرسالة: ۷۰

(۲) دیکھئے: شرح مختصر الروضة: ۳/۱۹۰، نیز دیکھئے: المنخول للغزالی: ۳۷۵

(۳) دیکھئے: المنخول: ۷۷-۳۷۵

(۴) دیکھئے: قواعد الاحکام: ۲/۴۶

(۵) اصول السرخسی: ۲/۲۰۰

پھر استحسانی مسائل کی مثالیں پیش کرتے ہوئے اور مختلف فنون کی اصطلاحات پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :

وقد قال الشافعی فی نظائر هذا ، استحب ذالک ای فرق بین من یقول استحسن کذا ، وبین من یقول استحبه ؟ بل الاستحسان افصح اللغتین و اقرب الی موافقه عبارة الشرع فی هذا المراد . (۱)

امام شافعی اس طرح کے مسائل میں 'استحب ذلک' (میں اسے پسند کرتا ہوں) کہتے ہیں اور میں 'اسے مستحسن سمجھتا ہوں' (استحسن کذا) اور 'استحبه' کہنے میں کیا فرق ہے؟ بلکہ استحسان فصیح تعبیر اور اس مراد کو واضح کرنے میں شارع کی تعبیر سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔

بہر حال! امام شافعیؒ نے جو کچھ لکھا ہے، وہ تو یقیناً غلط فہمی پر مبنی ہے، بلکہ علامہ آمدی نے تو لکھا ہے کہ چار مسائل میں خود امام شافعیؒ نے استحسان سے کام لیا ہے، (۲) اس استحسانی مسائل میں ایک یہ بھی ہے کہ اگر چور کا بایاں ہاتھ کاٹ لیا جائے تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ لیا جائے لیکن استحساناً دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، یہ مسئلہ واضح طور پر اصطلاحی استحسان سے متعلق ہے، اسی لئے علامہ قفال سے شوکانی نقل کرتے ہیں کہ اگر استحسان سے مراد وہ احکام ہیں، جن پر اُصول شریعت کی دلالت ہو تو اس کے ہم بھی قائل ہیں، ہاں ہم بلا حجت کسی چیز کو بہتر یا قبیح سمجھنے کا اعتبار نہیں کرتے، (۳) لیکن حیرت شاہ ولی اللہ صاحب پر ہوتی ہے کہ ان کا تعلق ماضی قریب سے ہے اور یقیناً امام کرخی کی توضیح اور متاخرین احناف کی تشریحات ان کے سامنے رہی ہوں گی، اس کے باوجود شاہ صاحب استحسان کو تحریف دین کہنے سے نہیں چوکتے اور حدیث میں جو 'انتحال المبطلین' کا لفظ آیا ہے، استحسان کو اس کا مصداق قرار دیتے ہیں، وانتحال المبطلین وهو اشارة الی الاستحسان و خلط ملة بملة ، (۴) شاہ صاحب سے اس طرح کے اقوال بعض اور مواقع پر بھی منقول ہیں۔ (۵)

استحسان کے معتبر ہونے کی دلیل

جہاں تک استحسان کے حجت اور معتبر ہونے کی دلیل ہے، تو اس کے لئے استحسان کی اس تقسیم پر نظر رکھنا کافی ہے، جو سرخسی اور دوسرے علماء احناف نے ذکر کی ہے، یعنی استحسان میں کبھی قیاس کو نص کی بنا پر چھوڑا جاتا ہے، کبھی اجماع کی بنا پر، کبھی ایسے عرف کی بنا پر، جو نص ثابت سے متعارض نہ ہو اور کبھی ایسی ضرورت و مصلحت کی بناء پر، جو شرعاً معتبر ہے اور کبھی ایسے قیاس کی بنیاد پر جو ظاہر تو نہ ہو، لیکن زیادہ قوی ہو اور یہ تمام چیزیں —— کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اُمت، قول صحابی، ضرورت، عرف اور قیاس —— شرعاً معتبر ہیں، اس لئے یہ بجائے خود استحسان کے معتبر ہونے کی دلیلیں ہیں۔

پھر غور کیجئے تو استحسان دراصل کسی اور دلیل کی وجہ سے قیاس کو نظر انداز کرنے کا نام ہے اور شریعت میں کتنی ہی نظیریں اس کی موجود ہیں، کہ قیاس کو دوسری وجوہ سے ترک کر دیا گیا ہے، درہم و دینار میں قرض کی اجازت دی گئی، حالاں کہ وہ اصل کے اعتبار سے سود ہے، نماز میں مسافر کے لئے قصر نیز روزہ افطار کرنے کی

---

(۱) اصول السرخسی: ۲۰۱/۲

(۲) الاحکام للآمدی: ۳۶/۳

(۳) دیکھئے: ارشاد الفحول: ۲۴۱

(۴) حجة اللہ البالغة: ۱۷۰/۱

(۵) دیکھئے: حجة اللہ البالغة ، باب احکام الدین من التحریف وغیرہ

اجازت دی گئی ، نماز خوف بہت سی مفسدات نماز کے ساتھ قابل ادائیگی سمجھی گئی، علاج کے لئے حصہ ستر کے دیکھنے کو روا رکھا گیا، یہ اور اس طرح کے مسائل کو علامہ شاطبی نے استحسان کی مثالوں کے طور پر ذکر کیا ہے ، (۱) ان مثالوں کو اصطلاحی استحسان قرار دینا تو درست نظر نہیں آتا ، کیوں کہ مسائل منصوص ہیں اور استحسان کا تعلق مسائل غیر منصوصہ سے ہے، لیکن ان نظائر سے شریعت کا مزاج و مذاق معلوم ہوتا ہے ، کہ مختلف اسباب کی بنیاد پر قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے اور استحسان کی حقیقت بھی یہی ہے کہ کسی اور دلیل شرعی کی بنیاد پر قیاس سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل نہ کیا جائے ۔ واللہ اعلم

استحسان اور مصالح مرسلہ میں فرق

استحسان اور مصالح مرسلہ دونوں ہی میں فرق ہے ، تاہم دونوں میں فی الجملہ مصالح کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے، اس لئے بعض فقہاء خاص کر مالکیہ مصالح مرسلہ کو بھی استحسان سے تعبیر کر دیتے ہیں، اس پس منظر میں استحسان اور مصالح مرسلہ کے درمیان فرق پر نگاہ ہونی چاہئے، شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے اپنے رسالہ ''استصلاح'' میں اس پر بحث کی ہے، اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استحسانی احکام کا خلاف قیاس ہونا ضروری ہے ، جیسے اجیر مشترک کو مال کا ضامن قرار دینا، حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چوں کہ اجیر امین ہوتا ہے، اس لئے اس سے ضائع ہو جانے والے سامان کا کوئی تاوان واجب نہ ہو، اسی طرح مفقود شخص کی بیوی کا فسخ نکاح ، حالاں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک اس شخص کی موت متحقق نہ ہو جائے فسخ نکاح درست نہ ہو۔

بہ خلاف مصلحت مرسلہ کے، مصلحت مرسلہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کے مقابلہ میں قیاس موجود ہو، جیسے عوام پر ٹیکس کا عاید کیا جانا، تعزیری جرائم کی سزا کا تعین، حکومت پر اس بات کو لازم قرار دینا کہ وہ کسی خاص مسلک فقہی کی پابند ہو کر فیصلہ کرے ، یہ مسائل مصلحت عامہ پر مبنی ہیں اور کسی قیاس سے متعارض نہیں ہیں۔ (۲)

استحسان کی قسمیں

استحسان میں قیاس کو جس قوی تر دلیل کی بنیاد پر ترک کر دیا جاتا ہے، وہ مختلف ہو سکتی ہیں، بعض اہل علم نے تین کا ذکر کیا ہے، نص، اجماع اور ضرورت، بعض نے چار کا اور استحسان بالقیاس الخفی کی صورت بڑھائی ہے، بعض حضرات نے مصلحت اور عرف کا بھی اضافہ کیا ہے، بعض نے قول صحابی کا بھی ، اس طرح قیاس سے عدول کے بحیثیت مجموعی یہ اسباب ہو سکتے ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول، قول صحابی (یہ تینوں صورتیں استحسان بالنص کے دائرہ میں آتی ہیں)، اجماع، عرف و تعامل، قیاس، ضرورت، مصلحت۔

کتاب اللہ سے استحسان

کتاب اللہ سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرا مال صدقہ ہے: ''مالی صدقة'' تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا پورا مال صدقہ سمجھا جائے، لیکن قرآن میں خذ من أموالهم ، (التوبہ:۱۰۳) کے تحت زکوۃ ہی پر محمول کیا جائے گا۔ (۳)

حدیث سے استحسان

حدیث سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ بیع سلم یعنی خرید و فروخت کا ایسا معاملہ جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جائے اور بیچنے والا ایک مدت متعینہ کے بعد مبیع کو حوالہ کرنے کا وعدہ کرے، کو درست نہیں ہونا چاہئے ؛ —— اس لئے کہ اس طرح وہ ایک ایسی

(۱) دیکھئے: الموافقات :۴/ ۲۰۷

(۲) دیکھئے: الاستصلاح:۵۶-۵۷

(۳) الأحكام للآمدی:۳/ ۱۳۷

شئ کو فروخت کر رہا ہے، جو فی الحال اس کے پاس موجود نہیں ہے، لیکن چوں کہ حدیث سے بیع مسلم کا جواز ثابت ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ کا قول ہے کہ آیت مداینت (البقرہ:۲۸۲) اسی سلسلہ میں نازل ہوئی ہے، اس لئے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے اور بیع سلم کو جائز رکھا گیا ہے۔(۱)

آثارِ صحابہ سے استحسان

قول صحابی سے استحسان کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ کر واپس کرے تو حوالہ کرنے والے کو بطور اُجرت چالیس درہم ادا کئے جائیں گے، ظاہر ہے یہ قیاس اور اجارہ کے عام اُصول کے خلاف ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ کے قول کی بنیاد پر قیاس کو چھوڑ کر یہ رائے اختیار کی گئی۔(۲)

استحسان بالاجماع

کبھی قیاس کو اجماع کی بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے، مثلاً دودھ پلانے پر اُجرت کا معاملہ از روئے قیاس درست نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس میں دودھ ''اُجرت ادا کرنے والے'' کے حوالہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ ضائع ہو جاتا ہے اور اس دودھ کی مقدار بھی معلوم نہیں ہوتی جو شیر خوار نے پی ہے، جب کہ یہ دونوں ہی چیزیں وہ ہیں جو اجارہ کے معاملہ کو باطل کر دیتی ہیں، لیکن چوں کہ اس کے صحیح ہونے پر اجماع ہے اس لئے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔(۳)

اسی طرح کاریگر کو پیشگی کسی سامان کی قیمت ادا کرنا کہ وہ سودا تیار کر کے خریدار کو حوالہ کر دے، اُصولاً جائز نہ ہونا چاہئے کہ یہ ایک غیر موجود شئ کی فروختگی ہے جو جائز نہیں، لیکن چوں کہ اس کے تعامل پر اجماع ہے؛ اس لئے از راہ استحسان اس کو جائز رکھا گیا ہے،(۴) اسے استحسان بالاجماع کہتے ہیں۔

استحسان بالتعامل

اسی سے قریب تر 'استحسان بالتعامل' ہے، اس استحسان کی بنیاد عوام کے عرف اور تعامل پر ہوتی ہے اور اس تعامل کی وجہ سے فقہ کے عام قیاسی حکم کو ترک کر دیا جاتا ہے، مثلاً اُصول یہ ہے کہ کوئی چیز قرض دینا اور لینا اسی وقت جائز ہے جب کہ لین اور دین کے لئے ایسا پیمانہ مقرر ہو کہ مکمل یکسانیت برقرار رہے اور لینے اور دینے میں کمی وبیشی کی نوبت نہ آجائے، اس کا تقاضا تھا کہ روٹی کا بطور قرض لین دین درست نہ ہو، اس لئے کہ پکوان، نانبائی، تنور وغیرہ کے فرق سے روٹیوں میں مقدار اور معیار کے لحاظ سے تھوڑا بہت تفاوت پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اس کے بطور قرض لین دین سے منع کرتے ہیں، امام ابو یوسفؒ اس شرط کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ تول کر لے اور تول کر ہی واپس کرے، لیکن چوں کہ گن کر روٹیوں کا باہم بطور قرض لین دین مروج و معروف تھا، اس لئے امام محمدؒ نے اس کو جائز رکھا۔(۵)

اسی طرح کسی شخص نے جانور عاریت پر لیا اور اس کو اس کے مالک کے اصطبل تک پہنچا دیا، پھر وہ جانور ہلاک ہو گیا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو، اس لئے کہ اس نے جانور کو مالک کے حوالہ نہیں کیا، لیکن چوں کہ عرف میں یہی طریقہ مروج ہے کہ جانور اصطبل تک پہنچایا جاتا ہے، اس لئے استحساناً سمجھا جائے گا، کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کر لی اور اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔(۶)

(۱) الهدایه ، ربع سوم :۷۰، باب السلم
(۲) المنخول للغزالی :۳۷۵
(۳) ردالمحتار :۵/۳۳
(۴) وان استصنع شیئاً من ذلك بغیر اجل جاز استحساناً للاجماع الثابت بالتعامل و فی القیاس لا یجوز ، الهدایه : ربع ثالث :۶۴
(۵) وعند محمد یجوز بهما للتعامل ، هدایه ، ربع سوم :۷۰
(۶) هدایه :۳/۲۸۲، کتاب العاریة

استحسان بالقیاس الخفی

کبھی کسی قوی لیکن نسبتاً لطیف اور غیر ظاہر قیاس کی بنا پر قیاس کی ظاہری صورت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، مثلاً اُصول یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت ناپاک ہوگا اس کا جوٹھا بھی ناپاک ہوگا، اس لئے کہ جھوٹے میں اس کا لعابِ دہن ملے گا اور لعاب گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے، تو جب گوشت ناپاک ہوا تو اس کا لعاب بھی ناپاک اور لعاب کی وجہ سے جوٹھا بھی ناپاک ہوا، اسی بنا پر درندہ جانوروں کا جوٹھا ناپاک قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا تھا کہ درندہ پرندوں کا بھی جوٹھا ناپاک ہو۔

مگر درندہ پرندوں میں غور وفکر کا ایک دوسرا پہلو یہ ہے کہ پرندوں کے پانی پینے میں زبان اور اس کا لعاب پانی تک نہیں پہنچتا، بلکہ وہ چونچ کی مدد سے مشروب کو اوپر کھینچ لیتا ہے اور یہ چونچ جو ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے پاک ہے، اس طرح پانی کسی نجس شی سے مس نہیں کر پاتا، لہٰذا اس پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے ان کا جوٹھا پاک قرار دیا گیا —— یا مثلاً قیاس کا تقاضا ہے کہ شوہر کے بیوی سے جماع کے بعد پورا مہر واجب ہو، صرف خلوت سے پورا مہر واجب نہ ہو، اس لئے کہ جب تک شوہر نے جماع نہیں کیا، قبضہ مکمل نہیں ہوا اور مہر مؤکد نہیں ہوا —— لیکن دوسرا پہلو یہ ہے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر خلوت میں عورت کی طرف سے پوری طرح تسلیم اور حوالگی متحقق ہو چکی اور یہی اس کے ذمہ ہے، اس لئے صرف خلوت کی وجہ سے پورا مہر واجب ہو جائے گا —— اسی کو ''استحسان بالقیاس الخفی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

استحسان بالضرورۃ

''استحسان'' کی اسی قسم کا فقہاء کے یہاں زیادہ استعمال ہے، استحسان کا یہ شعبہ اتنا اہم ہے کہ اسی کی وجہ سے ہر دور میں اسلامی قانون کی لچک، افادیت اور عصری تقاضوں سے ہم آہنگی برقرار رکھی جاتی ہے۔

اس سے مراد یہ ہے کہ بعض وہ اُمور جن کو قیاس و نظائر کی روشنی میں درست نہیں ہونا چاہئے، ایسی عام انسانی ضرورت اور مصلحت کے باعث جائز قرار دی جائیں جو اپنی روح کے اعتبار سے نصوص اور کتاب وسنت کے صریح احکام اور مقاصد کے خلاف نہ ہوں، شیخ ابوزہرہ کے الفاظ میں :

هو مخالفة كالعرف او الضرورة او المصلحة التي يمكن ربطها بنص ثابت . (۱)

مثلاً اُصول و قیاس کا تقاضا تھا کہ جس کنویں کا پانی ناپاک ہو جائے وہ کنواں اس وقت تک پاک نہ ہو جب تک پانی نکالنے کے بعد خود اس کی دیواریں نہ دھودی جائیں کہ وہ بھی ناپاک ہو چکی ہیں، مگر ظاہر ہے کہ اس میں غیر معمولی دشواری ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ صرف پانی کا نکال دینا دیوار کی پاکی کے لئے کافی ہوگا۔

ضرورت کی بنا پر استحسان کی مثالوں میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شی بلا ارادہ روزہ دار کے منھ میں چلی گئی اور اس کے لئے اس سے بچنا دشوار ہو، جیسے منھ میں مکھی چلی گئی، بلا ارادہ دھواں منھ میں داخل ہوگیا تو قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے، لیکن ضرورت و مجبوری کی رعایت کرتے ہوئے استحساناً روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ (۲)

امین سے اگر امانت ضائع ہو جائے تو تاوان واجب نہیں ہوتا، اس کا تقاضا تھا کہ درزی وغیرہ سے اگر کپڑا یا ان کی چیزیں ضائع ہو جائیں اور اس میں خود اس کے قصد وارادہ کو کوئی دخل نہ ہو تو وہ اس کا ضامن اور ذمہ دار نہ قرار دیا جائے، مگر اس کی وجہ سے

(۱) ابوزهره ، تاريخ المذاهب الفقهية :۲/۷۰

(۲) هدايه:۱/۲۱۸، باب ما يوجب القضاء والكفارة

اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ایسے لوگ اسے مال ہڑپ لینے اور غیر ذمہ دارانہ طریقہ پر رکھنے کا ذریعہ بنالیں، اس لئے استحسان بالضرورۃ کے تحت صنعت کاروں کو اس کا ضامن اور ذمہ دار قرار دیا جائے گا اور اس سے تاوان وصول کیا جائے گا۔(۱)

ضرورت کا دائرہ

بعض اہل علم نے استحسان بالضرورۃ اور استحسان بہ مصلحت کو دو الگ قسمیں شمار نہیں کی ہیں، کیوں کہ مصلحت بھی ضرورت کے درجہ میں ہوتی ہے اور بعض اہل علم جیسے ڈاکٹر عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن ربیعہ نے دونوں کو الگ الگ قسم شمار کیا ہے۔

مگر واضح ہو کہ اس استحسان کے دروازہ پر اس وقت دستک دی جائے گی، جب کہ کوئی واقع ضرورت اور مجبوری درپیش ہو یا کوئی ایسی مصلحت پیش نظر ہو جو شریعت سے ہم آہنگ بھی ہو اور ناگزیر بھی۔

اس حقیر کا خیال ہے کہ احناف کو اس اصل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ان کے یہاں احکام کی بنیاد علت پر ہوتی ہے نہ کہ حکمت پر، کیوں کہ علت کسی امر منضبط کو بنایا جاتا ہے اور اس کی تعیین وتحدید اور ادراک آسان ہوتا ہے، بخلاف احکام کی حکمتوں کے، کہ یہ حکمت و مصلحت کن صورتوں میں پائی جارہی ہے اور کن صورتوں میں نہیں، بعض اوقات انضباط نہ ہونے کی وجہ سے اس کا اندازہ کرنا دشوار ہوتا ہے اور ہوتا یہ ہے کہ قیاس میں غلو کی وجہ سے بعض احکام شرعی مصالح اور حکمتوں سے دور جا پڑتے ہیں، ایسے مواقع پر احناف اس اصل کا استعمال کرتے ہیں اور بمقابلہ قیاس کے شرعی مصالح کو مقدم رکھتے ہیں، تاکہ حرج نہ پیدا ہو، اسی لئے استحسان کی ضرورت بمقابلہ دوسرے فقہاء حنفیہ کے یہاں زیادہ ہے۔ واللہ اعلم

یہ تو استحسان کی وہ قسمیں ہیں، جن کا مختلف اہل علم نے ذکر کیا ہے اور ان کی متابعت میں یہاں ان کا ذکر دیا گیا ہے، لیکن غور کیجئے تو کتاب اللہ، سنت رسول، آثار صحابہ اور اجماع اُمت مستقل ادلہ شرعیہ ہیں، نیز عرف و عادت اور تعامل کے احکام شرعیہ میں مؤثر ہونے پر بھی قریب قریب فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے ان دلائل پر مبنی احکام کو استحسان پر مبنی قرار دینا ایک زائد از ضرورت تعبیر ہے اور یہ صورتیں کسی علاحدہ دلیل شرعی کا درجہ نہیں رکھتیں۔

قیاس کی دو صورتوں میں سے ایک کو دوسرے پر قوت دلیل کی بنیاد پر ترجیح دینا بھی اصل میں قیاس ہی پر عمل کرنا ہے، لیکن چوں کہ اس صورت میں قیاس کی ایک صورت کو چھوڑا اور ایک کو لیا جاتا ہے، اس لئے اس کو مستقل اصطلاح قرار دینے میں معنویت پائی جاتی ہے، لیکن بہرحال ہے یہ بھی قیاس کی ہی ایک صورت، اس لئے اصل استحسان وہ ہے جو ضرورت یا مصلحت پر مبنی ہو اور حقیقت میں استحسان کی مستقل حیثیت استحسان بالضرورۃ یا استحسان بالمصلحت ہی ہے، اسی لئے شیخ زرقاء نے اصل میں استحسان کی دو ہی قسمیں تسلیم کی ہیں: استحسان قیاس اور استحسان ضرورت۔(۲)

کس استحسان کا حکم متعدی ہوتا ہے اور کس کا نہیں؟

استحسان کی یہ قسمیں اس اعتبار سے تھیں کہ کس دلیل کی بنیاد پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے؟ علامہ سرخسی وغیرہ نے ایک اور طریقہ پر بھی اس کی تقسیم کی ہے، کہ کس استحسان کا حکم متعدی ہوتا ہے اور کس استحسان کا حکم متعدی نہیں ہوتا؟ —— جو استحسان نص یا اجماع یا ضرورت پر مبنی ہو تو اس پر دوسرے مسائل کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ یہ خود خلاف قیاس ہیں اور جو استحسان قیاس خفی پر مبنی ہوتا ہے وہ متعدی ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہ بھی من جملہ قیاس ہی کے ہے اور قیاس متعدی ہوتا ہے۔

---

(۱) الاعتصام للشاطبی: ۱۴۱/۲

(۲) دیکھئے: الاستصلاح: ۲۳

مثال کے طور پر اگر بائع اور خریدار میں ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے اور مبیع پر خریدار کا قبضہ ہوا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خریدار کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہونا چاہئے اور صرف اسی سے قسم کھلائی جانی چاہئے، کیوں کہ فروخت کرنے والا اپنے حق (قیمت) میں اضافہ کا مدعی ہے اور خریدار اس کا منکر ہے اور منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، لیکن استحساناً دونوں سے قسم لی جائے گی، خریدار سے تو اس وجہ سے جس کا اوپر ذکر ہوا اور بیچنے والا بھی ایک طرح سے منکر ہے، کیوں کہ گویا خریدار کم تر قیمت میں مبیع کی حوالگی کا دعوی کر رہا ہے، اور بیچنے والا اس قیمت میں سپرد کرنے سے انکار، تو گویا دونوں مدعی ہیں اور دونوں منکر، اس لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

چوں کہ یہ قیاس استحسان پر مبنی ہے، اس لئے اجارہ اور بعض دوسری صورتوں میں بھی یہی حکم لگایا ہے، (۱) —— لیکن یہ بات دو پہلوؤں سے محل نظر ہے، اول یہ کہ اگر کوئی حکم نص سے ثابت ہو اور اس کی علت قابل فہم ہو، یعنی فقہاء کی اصطلاح میں وہ معقول المعنی ہو تو اس کے حکم کو بھی متعدی ہونا چاہئے، ہوسکتا ہے کہ نص ایک قیاس کے خلاف ہو، لیکن کسی اور جہت سے معقول المعنی ہو، ایسی صورت میں یہ حکم متعدی ہوسکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ استحسان بالقیاس کی صورت میں استحسان بھی قیاس ہی کی ایک صورت ہے اور اس کے متعدی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ قیاس کو مقیس علیہ بنایا جائے، حالاں کہ مقیس علیہ تو کتاب وسنت اور اجماع اُمت ہوتا ہے نہ کہ خود قیاس۔ واللہ اعلم

جہاں استحسان وقیاس کا تعارض ہو، وہاں اُصول تو یہی ہے کہ استحسان پر عمل کیا جائے؛ لیکن بعض وقت بعض صورتوں میں قیاس کو استحسان پر ترجیح حاصل ہوتی ہے؛ کیوں کہ بعض دفعہ استحسان کا پہلو واضح نہیں ہوتا، لیکن قوی ہوتا ہے، تو وہاں قیاس کو ترجیح ہوتی ہے اور بعض دفعہ استحسان کا پہلو واضح، لیکن دلیل کے اعتبار سے قوی نہیں ہوتا، ایسی صورت میں قیاس کو ترجیح حاصل ہوگی، کیوں کہ اصل وجہ ترجیح دلیل کا قوی ہونا ہے، نہ کہ اس کا ظاہر یا غیر ظاہر ہونا، وانما یکون الترجیح بقوۃ الاثر لا بالظهور و لا بالخفاء ۔ (۲)

بزدوی اور سرخسی وغیرہ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت کی تو کیا سجدہ رکوع کی طرف سے کافی ہو جائے گا؟ قیاس کا تقاضا ہے کہ جائز ہو جائے، کیوں کہ قرآن نے سجدہ کو بھی رکوع سے تعبیر کیا ہے، ارشاد ہے: وخر راکعاً ؛ (ص: ۲۴) استحسان یہ ہے کہ رُکوع کافی نہ ہو، کیوں کہ ہمیں سجدہ کا حکم دیا گیا ہے اور رُکوع اور سجدہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، غور کیجئے تو استحسانی حکم زیادہ واضح ہے؛ کیوں کہ نماز میں رُکوع سجدۂ نماز کا قائم مقام نہیں ہوسکتا، اسی طرح نماز سے باہر بالاتفاق سجدہ تلاوت کی جگہ رُکوع کافی نہیں ہوگا، لیکن قیاس میں جو پہلو ملحوظ ہے وہ یہ کہ سجدۂ تلاوت میں اصل مقصود تواضع ہے، یہ کوئی مستقل عبادت نہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر سجدہ کی نذر مانی جائے تو سجدہ واجب نہیں ہوتا اور یہ تواضع وفروتنی کا مقصد رکوع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی، اس طرح کی بعض اور مثالیں بھی اہل علم نے ذکر کی ہیں۔ (۳)

(استحسان سے متعلق مزید تفصیل کے لئے شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کی ''الاستصلاح'' ڈاکٹر عبدالعزیز کی ''ادلة التشریع'' اور ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا کی ''اثر الأدلة المختلف فیها'' حصہ دوم کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے)۔

---

(۱) اصول السرخسی: ۲/۲۰۷-۲۰۶، نیز دیکھئے: کشف الاسرار للبخاری: ۴/۱۱، اصول البزدوی: ۲۷۶

(۲) اصول السرخسی: ۲/۲۰۳ (۳) اصول البزدوی: ۲۷۷، اصول السرخسی: ۲/۲۰۵-۲۰۴

استحلاف

''استحلاف'' کے معنی ہیں قسم کا مطالبہ کرنا اور قسم کھانا، اسلام میں قضا اور فیصلہ کا اُصول یہ ہے کہ پہلے مدعی سے دلیل اور گواہ طلب کئے جائیں گے، اگر وہ اس سے قاصر ہو تو پھر مدعا علیہ سے اس کی بابت سوال کیا جائے گا، اگر مدعا علیہ کو اس کے دعویٰ سے انکار ہو تو پھر انکار پر اس سے قسم کھلائی جائے گی، اگر اس نے قسم کھالی تو مدعی علیہ کے حق میں فیصلہ ہوگا —— ''مدعا علیہ'' سے اسی ''قسم کھلانے'' کو فقہاء ''استحلاف'' کہتے ہیں۔

مدعا علیہ سے قسم کھلائی جائے گی

قسم ہمیشہ ''مدعا علیہ'' یعنی کسی دعویٰ سے انکار کرنے والے سے کھلائی جائے گی اور یہ بھی اس وقت جب اولاً مدعی گواہوں سے اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے، دوسرے وہ مدعا علیہ سے قسم کھلانے کا مطالبہ بھی کرے، صرف چار مسائل ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں ان میں دوسرے فریق کے مطالبہ نہ کرنے کے باوجود قسم کھلائی جائے گی، ایک شفیع (۱) سے کہ اس نے خرید و فروخت کے معاملہ کی اطلاع پاتے ہی حق شفعہ کا مطالبہ کیا تھا، دوسرے کنواری لڑکی جب خیار (۲) بلوغ کا مطالبہ کرے کہ اس نے بالغ ہوتے ہی فسخ نکاح کا اظہار کر دیا تھا، تیسرے عیب کی بنا پر خریدا ہوا سامان لوٹانے والے سے کہ وہ اس عیب کے ساتھ خریدنے پر پہلے آمادہ نہیں ہوا تھا اور چوتھے اس عورت سے جو غیر موجود شوہر کے مال میں سے نفقہ کا مطالبہ کرے کہ وہ شخص اسے نفقہ دے کر نہیں گیا تھا۔

جن اُمور میں قسم نہیں کھلائی جائے گی

چھ چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ کے یہاں قسم نہیں کھلائی جائے گی، حدود (۳) میں سوائے حد سرقہ کے، نکاح میں، رجعت (۴) میں، ایلاء کے بعد ''فئے'' (۵) میں، نسب میں، ولایت میں اور لعان میں، مثلاً اگر مرد دعویٰ کرے کہ میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا ہے، اور حال یہ ہے کہ نکاح کے گواہ مر چکے ہیں اور عورت انکار کر رہی ہو تو بلا قسم کھلائے عورت کے حق میں فیصلہ ہوگا اور وہ اس کی بیوی متصور نہیں ہوگی۔

حلف لینے کے آداب

حلف میں اللہ تعالیٰ کے اسم گرامی کا ذکر ضروری ہوگا اور حلف بھی وہی معتبر ہوگا جو قاضی کی مجلس میں ہو، نجی مجلس میں بطور خود قسم کھالینا معتبر نہیں —— قاضی قسم کھلاتے ہوئے شروع میں کہے گا کہ میں تم سے تین بار قسم کی پیشکش کروں گا اور اگر تم نے قسم نہ کھائی یا انکار کیا تو فیصلہ تمہارے خلاف ہوگا، پھر تین بار قسم کی پیشکش کرے، اگر مدعا علیہ خاموش رہ جائے یا انکار کرے تو فیصلہ مدعی کے حق میں ہوگا اور اگر اس وقت خاموش رہ گیا یا انکار کر دیا اور بعد کو اس کے لئے تیار ہوا تو اب اس کی آمادگی معتبر نہ ہوگی۔ (۶)

---

(۱) اس شخص کو کہتے ہیں جس کو شریعت پڑوس میں ہونے یا کسی شی یا اس کے حقوق میں شریک ہونے کی وجہ سے اس زمین یا مکان کے فروخت ہونے کی صورت میں خریدی کا اولین مستحق قرار دیتی ہے۔

(۲) نابالغ لڑکے اور لڑکیوں کا نکاح والد اور داد کے علاوہ کوئی اور سرپرست کر دیں تو بالغ ہونے کے بعد اس کو نکاح رد کر دینے کا حق حاصل ہے، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیار بلوغ'' کہا جاتا ہے۔

(۳) شریعت کی طرف سے جن جرائم کی سزا متعین ہے ان کو حدود کہا جاتا ہے۔

(۴) طلاق کے بعد بعض صورتوں میں عدت کے درمیان بیوی کو لوٹا لینے کا حق حاصل ہوتا ہے، یہی رجعت ہے۔

(۵) بیوی سے چار ماہ یا ہمیشہ نہ ملنے کی قسم کھالی جائے تو ضروری ہے کہ چار ماہ کے اندر اس سے جماع کر لے ورنہ عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی، اسی کا نام ''فئے'' ہے۔

(۶) مستفاد از: خلاصة الفتاوی:۴، الفتاوی الهندیه:۱۴/۴

(قسم کے سلسلہ میں دیگر تفصیلات انشاء اللہ ''یمین'' کے تحت لکھی جائے گی)۔

استخارہ

''استخارہ'' کے معنی خیر کی طلب اور جستجو کے ہیں ـــــ بعض اُمور وہ ہیں جو سراپا خیر اور بھلائی کے ہیں، ان میں شر اور بگاڑ کا کوئی پہلو ہی نہیں ہے، اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے خیر و بھلائی قرار دیا ہے، اس طرح تمام فرائض، واجبات اور مستحبات خیر ہی خیر ہیں، اسی طرح بعض اُمور وہ ہیں جو یقیناً شر ہیں، ان کے اندر صرف برائی ہے، اور بھلائی و خیر کا کوئی پہلو نہیں، اور یہ وہ چیزیں ہیں جن کو شریعت نے ناپسندیدہ قرار دیا ہے، اس طرح تمام حرام، ناجائز اور مکروہ احکام ''شر'' ہیں۔

الاستخارة لغة : طلب الخيرة في الشيء . (۱)

اس کا اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی کے مترادف ہی ہے، یعنی جن جائز اُمور میں کرنے اور نہ کرنے کے سلسلہ میں متردد ہوان کے متعلق اللہ تعالیٰ سے دُعاء کرنا کہ خیر کی صورت پر اسے اطمینان ہو جائے۔

استخارہ کن اُمور میں ہے؟

کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جن کا نہ حکم دیا گیا ہے اور نہ ان پر پسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے، نہ منع کیا گیا ہے اور نہ ناپسندیدہ قرار دیا گیا ہے ان کو مباح کہتے ہیں، ایسی چیزوں میں حالات کے اعتبار سے دونوں احتمال ہے، وہ مفید بھی ہو سکتی ہیں اور نقصاندہ بھی۔

ایسی چیزوں میں جس طرح انسان ایک دوسرے سے مشورہ کرتا ہے، اسی طرح حضور ﷺ نے اللہ تعالیٰ سے بھی مشورہ کا طریقہ بتایا اور اسی کو ''استخارہ'' کہتے ہیں، پس جن چیزوں کے بارے میں شریعت کا صریح حکم یا ممانعت موجود ہے، ان میں استخارہ کا کوئی سوال نہیں ہے۔

استخارہ دراصل اس مشرکانہ طریقہ کا بدل ہے جو اسلام سے پہلے کفار و مشرکین کیا کرتے تھے کہ سفر، نکاح یا تجارت وغیرہ کے اُمور میں پانسے ڈالتے، تیر نکالتے اور اسی موہوم اشارہ پر عمل کرتے، اسلام نے اس طریقہ (استقسام بالازلام) سے منع فرمادیا اور نماز استخارہ کو اس کا بدل بنادیا۔(۲)

دُعاء استخارہ

''استخارہ'' کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ حضرت انس ؓ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے مجھے اسی طرح اس کی تعلیم دی جس طرح قرآن مجید کی سورتیں سکھاتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم کو کوئی اہم معاملہ پیش آئے تو دو رکعت نفل نماز پڑھو، پھر یہ دُعاء کرو :

اَللّٰهُمَّ اِنِّىْ اَسْتَخِيْرُكَ بِعِلْمِكَ وَاَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَاَسْئَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيْمِ فَاِنَّكَ تَقْدِرُ وَلاَ اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَلاَ اَعْلَمُ وَاَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوْبِ اَللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ خَيْرٌ لِّىْ فِىْ دِيْنِىْ وَمَعَاشِىْ وَعَاقِبَةِ اَمْرِىْ فَاقْدِرْهُ لِىْ وَيَسِّرْهُ لِىْ ثُمَّ بَارِكْ لِىْ فِيْهِ وَاِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّىْ فِىْ دِيْنِىْ وَمَعَاشِىْ وَعَاقِبَةِ اَمْرِىْ فَاصْرِفْهُ عَنِّىْ وَاصْرِفْنِىْ عَنْهُ وَاقْدِرْ لِىَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ اَرْضِنِىْ فِيْهِ . (۳)

اے اللہ! میں تیرے علم کے ذریعہ تجھ سے خیر مانگتا ہوں، تیری قدرت کے ذریعہ تجھ سے قدرت طلب

(۱) لسان العرب:۵/۲۹۱
(۲) حجة الله البالغه:۱/صلوٰة الاستخارہ
(۳) صحيح بخاری:۲/۹۴۳، کتاب الدعوات

کرتا ہوں اور تیرے بڑے فضل کا تجھ سے سوال کرتا ہوں کیوں کہ تجھے قدرت ہے، اور مجھے قدرت نہیں اور تو جانتا ہے اور میں نہیں جانتا اور تو غیبوں کو خوب جاننے والا ہے، اے اللہ! اگر تیرے علم میں میرے لئے یہ کام میری دنیا و آخرت میں بہتر ہے تو اس کو میرے لئے مقدر فرما، پھر میرے لئے اس میں برکت فرما اور اگر تیرے علم میں میرے لئے یہ کام دنیا و آخرت میں شر (اور برا) ہے تو اس کو مجھ سے اور مجھ کو اس سے پھیر دے اور میرے لئے خیر مقدر فرما، جہاں کہیں بھی ہو پھر اس پر مجھے راضی فرما دے۔

(دو رکعت نماز استخارہ کے بعد یہ دُعاء پڑھے)۔(۱)

ان دُعائیہ کلمات کو پڑھتے ہوئے جب ''هذا الامر'' کے لفظ پر آئے جو دو جگہ آیا ہے تو اس وقت خصوصیت سے اس کام کی طرف اپنی توجہ مبذول رکھے جس کے سلسلے میں استخارہ کرنا چاہتا ہے ــــ دُعاء کے بعد پاک بستر پر قبلہ رُخ ہو کر باوضو سو جائے، بیدار ہونے کے بعد جس طرف دل کا رجحان ہو اور طبیعت کا جھکاؤ ہو جائے، اسی کو بہتر سمجھ کر کرے، اگر ایک دن میں طبیعت کو اطمینان نہ ہو اور خلجان باقی رہے تو سات دنوں تک یہی عمل کرے، انشاء اللہ بہتر راہ سمجھ میں آجائے گی۔(۲)

امام ابوزکریا نووی نے لکھا ہے کہ استخارہ کی نماز میں سورۂ کافرون اور سورۂ اخلاص پڑھنی چاہئے۔(۳)

کچھ اور احکام

استخارہ کے لئے نماز ہی ضروری نہیں ہے، صرف دُعاء پر بھی اکتفاء کیا جاسکتا ہے، خواہ صرف دُعاء کی جائے، یا فرض نمازوں کے بعد دُعاء کی جائے، موسوعہ فقہیہ میں اسے حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کا نقطۂ نظر قرار دیا گیا ہے۔(۴)

بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ استخارہ سے پہلے مشورہ بھی کرنا چاہئے، اور مشورہ ہمدرد، مخلص اور معاملہ فہم لوگوں سے کیا جائے،(۵) ــــ استخارہ کا مقصد رفع تردد ہے، اور یہ کہ قلب کو کسی ایک پہلو پر اطمینان حاصل ہو جائے، اطمینان حاصل ہونے کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، یہ بھی ممکن ہے کہ دُعاء کرنے کے بعد آدمی کوئی ایسا خواب دیکھے جس سے کسی ایک پہلو پر ذہن یکسو ہو جائے، چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے کہ نماز استخارہ کے بعد دُعاء پڑھ کر قبلہ رُخ ہو کر سوئے پھر اگر خواب میں سفید یا سبز رنگ دیکھے، تو یہ خیر ہونے کی علامت ہے، اور سیاہ یا سرخ رنگ دیکھے، تو یہ شر ہونے کی علامت ہے، اور اس سے اجتناب کرنا مناسب ہے،(۶) ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص خواب نہ دیکھے، لیکن طبیعت کو ایک جہت پر اطمینان ہو جائے، یہ بھی استخارہ کے نتیجہ خیز ہونے کے لئے کافی ہے، خواب دیکھنا ہی ضروری نہیں ہے۔

استخارہ کے بعد طبیعت میں جماؤ پیدا ہوتا ہے، یہ کسی حکم شریعت کی بناء پر نہیں، بلکہ ایک اندازہ ہے، اور بعض اوقات پہلے سے طبیعت ایک پہلو کی طرف جو کسی قدر جھکاؤ ہوتا ہے، یا سابقہ تعلقات اور دوست و احباب کے جو مشورے ہوتے ہیں، ان سے بھی کسی ایک پہلو پر طبیعت کا میلان بڑھتا ہے، اس لئے استخارہ پر عمل کرنا کوئی فرض و واجب نہیں ہے، اگر کسی وجہ سے اس پر عمل نہیں کرسکے، تو شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۱) مرقاة المفاتیح:۳/۲۰۶
(۲) الدر المختار:۱/۷۱۸
(۳) دیکھئے:التعلیق الصبیح:۲/۱۱۶
(۴) موسوعه فقهیه:۳/۲۴۳
(۵) حوالۂ سابق
(۶) ردالمحتار:۲/۴۷۱، مع تحقیق

استخلاف

لغوی معنی "نائب" اور "جانشین" بنانے کے ہیں۔

نماز میں استخلاف

فقہاء احناف نے اپنی کتابوں میں نماز کے احکام میں "استخلاف" کا بھی عنوان قائم کیا ہے، یعنی اگر کسی امام کا اس کے قصدوارادہ کے بغیر نماز میں وضوٹوٹ جائے تو اس کی وجہ سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے، اس حالت میں اس کو چاہئے کہ خاموشی سے صفوں سے نکل کر وضو کرے، پھر نماز میں بحیثیت مقتدی شریک ہوجائے اور بعد کو درمیان کی چھوٹی ہوئی رکعت کی تکمیل کرلے نیز نماز چھوڑ کر وضو کو آتے ہوئے کسی کو اپنا جانشین اور امام بنادے، وضوءٹوٹنے کے علاوہ اگر کوئی اور رکاوٹ پیش آجائے جو نماز کے جاری رہنے میں مانع نہ ہو، تب بھی نائب بنا سکتا ہے، جیسے امام بہ قدر کفایت قرآن مجید پڑھنے پر قادر نہیں رہا۔

وہ لوگ جو اس امام کی امامت کرسکتے تھے اور شرعاً اس پہلے امام کے لئے اس کی اقتداء میں نماز پڑھنا درست تھا، وہ اپنا خلیفہ اور نائب بنا سکتا ہے، البتہ بہتر ہے کہ وہ مسبوق نہیں ہو، کسی کو امام بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلی صف سے کسی آدمی کو اشارہ سے امامت کرنے کو کہے، زبان سے نہ بولے۔(۱)

استدارہ

لغوی معنی "گھومنے" کے ہیں۔

فقہ کی اصطلاح میں استدارہ یہ ہے کہ مؤذن منارہ کے تنگ ہونے کی وجہ سے "حی علی الصلوٰۃ" اور "حی علی الفلاح" کے وقت گھوم کر اور اپنی جگہ سے ہٹ کر ان کلمات کو ادا کرے ——

دراصل اذان کا مقصد اعلان ہے اور اذان کے طریقہ میں یہ بات بھی داخل ہے کہ انسان کا جسم قبلہ کی طرف رہے، چہرہ کی حد تک ان دونوں کلمات کی ادائیگی کے وقت دائیں اور بائیں سمت رُخ کیا جائے گا مگر سینہ اور پورا جسم اس وقت بھی قبلہ رُخ ہی ہوگا۔

اب اگر منارہ وسیع ہو اور اس کے وہ روشن دان جو دائیں اور بائیں جانب ہوں دوری پر واقع ہوں تو ظاہر ہے کہ اپنی جگہ کھڑے کھڑے گردن موڑنے کی وجہ سے آواز باہر نہ جاسکے گی ایسی صورت میں ضرورۃً رُخ موڑنے اور گھوم جانے کی اجازت ہے، بلاضرورت درست نہیں۔(۲)

استدبار

کسی چیز کو اپنی پشت کی جانب رکھنے کو کہتے ہیں۔

استنجا وغیرہ کی حالت میں جس طرح قبلہ کا استقبال مکروہ ہے اسی طرح استدبار بھی مکروہ ہے، البتہ استدبار قبلہ کی کراہت استقبال سے کمتر ہے۔(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "استقبال")

استدلال

کسی حکم پر کتاب اللہ، سنت، اجماع یا کسی اور ذریعہ سے دلیل قائم کرنے کا نام ہے، عموماً فقہی کتابوں میں اسی کو "استدلال" سے تعبیر کیا جاتا ہے،(۳) اس لحاظ سے یہ لفظ عام اور وسیع مفہوم کا حامل ہے۔

اُصول فقہ کی اصطلاح میں

علماء اُصول کے یہاں اس کے لئے ایک اور اصطلاح بھی

(۱) ملخص از : الفتاویٰ الهندیہ:۱/۹۶-۹۵

(۲) الهدایہ:۱/۷۲

(۳) قواعد الفقہ:۱۷۲

ہے ـــــ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس کے علاوہ بھی بعض اور ضمنی ماٗخذ اور بنیادیں ہیں، جن سے فقہاء قانون اسلامی کے استنباط میں مدد لیتے ہیں، ایسے تمام ماٗخذ سے احکام معلوم کرنے کے لئے ایک جامع اصطلاح ''استدلال'' بولی جاتی ہے۔(۱)

ان ماٗخذ میں تلازم، استصحاب، استحسان، مصالح مرسلہ، آثار صحابہ، عرف، امم سابقہ کی شریعتیں، سد ذرائع وغیرہ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں ـــــ ان تمام الفاظ کی تشریح حروف تہجی کی ترتیب سے اپنے اپنے مقام پر دیکھی جاسکتی ہے۔

استسعاء

''استسعاء'' کے معنی محنت اور کوشش کرانے کے ہیں۔

فقہ کی اصطلاح میں غلام کی اس سعی ومحنت اور کسب کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ اس کی قیمت وصول کی جاتی ہے اور اسے آزاد کردیا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنا حصہ آزاد کردے تو لامحالہ دوسرے شریک کو بھی اپنا حصہ آزاد کردینا پڑے گا، اب یا تو وہ خود آزاد کردے یا غلام سے سعی ومحنت کرا کر قیمت وصول کرلے، یا پہلے شریک کے متمول اور مالی اعتبار سے خوشحال ہونے کی صورت میں اس سے نصف غلام کی قیمت وصول کرلے۔

اسی طرح اگر ایک شخص خود اپنے مکمل غلام کے نصف حصہ کو آزاد کردے اور نصف کو غلام باقی رکھے تو بھی یہی حکم ہے اور اس کو اختیار ہے کہ باقی نصف کو یوں ہی آزاد کردے یا غلام سے کام کرا کے اس کی قیمت وصول کرلے۔(۲)

استسقاء

قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کی جن نعمتوں کا بار بار ذکر کیا ہے، ان میں ایک پانی بھی ہے، بلکہ فرمایا گیا کہ ہم نے ہر زندہ چیز کو پانی ہی سے پیدا کیا ہے، وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ، (الانبیاء:۳۰) انسان کی زندگی کا مدار تو پانی پر ہی ہے، جتنے بھی ذی روح جانور ہیں، ان کی زندگی کا بقاء بھی پانی ہی پر منحصر ہے، چوں کہ مادۂ تخلیق میں بھی پانی کا ایک جزء موجود ہوتا ہے، اسی لئے قرآن نے انسانی نطفہ کو بھی ''ماءِ دافق'' یعنی اچھلتے ہوئے پانی سے تعبیر کیا ہے، (الطارق:۶) اور یہ بھی فرمایا گیا کہ تمام جاندار کی تخلیق اصل میں پانی ہی سے ہوئی ہے: وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ، (النور:۴۵) نباتات کا تو وجود ہی پانی پر موقوف ہے، کہ اسی سے زمین سے کونپلیں نکلتی ہیں، اور پھر آہستہ آہستہ سایہ دار درختوں اور لہلہاتے ہوئے سرسبز پودوں کے سانچے میں ڈھل جاتی ہیں: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَنْبَتْنَا فِيْهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيْمٍ، (لقمان:۱۰) جو جمادات ہیں وہ بھی پانی سے بے نیاز نہیں، چاہے زمین ہو یا نمو پذیر زندہ پتھر ہوں، سب کو پانی کی ضرورت ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ زمین جب مردہ ہوجاتی ہے تو آسمان سے آب حیات بن کر بارش اس سے ہم آغوش ہوتی ہے، اور اس طرح اس کے لئے زندگی کا ایک نیا سروسامان مہیا کرتی ہے، وَاللّٰهُ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا۔ (النحل:۶۵)

''استسقاء'' کے معنی یہی پانی طلب کرنے کے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''صبر اور نماز کے ذریعہ اللہ سے مدد چاہو'' (البقرہ:۱۵۳) گویا نماز اللہ سے مدد حاصل کرنے کی کلید ہے، چنانچہ مختلف ضرورت کے موقع پر مخصوص نمازیں اور کسی بھی ضرورت کے مواقع

(۱) حصول المامول:۹۵

(۲) الهدایہ:۲/۴۳۶-۴۳۷

پر مخصوص نمازیں اور کسی بھی ضرورت کے لئے نماز حاجت رکھی گئی ہے، انسان کی ایک بڑی ضرورت —— جیسا کہ ذکر ہوا —— پانی ہے، چنانچہ اگر لوگ قحط سے دوچار ہوجائیں تو اس موقع کے لئے یہ مخصوص نماز ''استسقاء'' رکھی گئی ہے، استسقاء سے متعلق ضروری احکام اس طرح ہیں :

۱) جب نہریں اور کنویں خشک ہوجائیں، انسان وحیوان کے پینے کی ضرورت نیز کاشت کی ضرورت کے لئے پانی میسر نہ ہو، یا پانی کی ناکافی مقدار ہو، تو ایسی صورت میں استسقاء مسنون ہے :

وهو مسنون عند الحاجة إليه في موضع لايكون لأهله أو دية الخ . (۱)

۲) نماز استسقاء کے اصل معنی پانی طلب کرنے کے ہیں، اس لئے پانی کے لئے کی جانے والی دُعاء اور نماز دونوں کو ''استسقاء'' کہتے ہیں، رسول اللہ ﷺ سے جمعہ کے دن خطبہ میں بارش کی دُعاء پر اکتفاء کرنا بھی ثابت ہے، (۲) اور دو رکعت نماز استسقاء پڑھنا بھی (۳) اسی لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں باتوں کی گنجائش ہے، یہ بھی کہ دُعاء پر اکتفاء کیا جائے اور یہ بھی کہ باضابطہ نماز ادا کی جائے، البتہ چوں کہ قرآن مجید میں نماز کو اللہ تعالیٰ کی مدد کی کلید قرار دیا گیا ہے، اس لئے نماز پڑھنا بہتر ہے۔

۳) مستحب طریقہ یہ ہے کہ نماز استسقاء پڑھنے سے پہلے تین دن روزہ رکھا جائے، گناہوں سے توبہ کی جائے اور اگر کسی کے ساتھ ظلم وزیادتی ہورہی ہو تو اس کی تلافی کی جائے :

يستحب للإمام أن يأمر الناس أولا بصيام ثلثة أيام . (۴)

۴) پھر چوتھے دن نماز کے لئے نکلے، پیدل جانا بہتر ہے، پرانے دھلے ہوئے کپڑے ہوں، اگر پیوند والے کپڑے ہوں تو وہ پہن لئے جائیں، چلتے ہوئے سر جھکائے رہیں، فروتنی اور عاجزی کی کیفیت ایک ایک ادا سے نمایاں ہو، توبہ اور استغفار کرتے رہیں اور بہتر ہے کہ نکلنے سے پہلے کچھ صدقہ بھی کرلیں: ''ويخرجون مشاة في لباب الخ''۔(۵)

۵) استسقاء میں بوڑھوں، بچوں، یہاں تک کہ جانوروں کو بھی ساتھ لے جانا مستحب ہے، (۶) گویا یہ اللہ تعالیٰ سے رحم کی اپیل ہے کہ ان کمزوروں کے طفیل ہم سب کو پانی سے نوازا جائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو تمہارے کمزوروں ہی کی وجہ سے رزق دیا جاتا ہے اور تمہاری مدد کی جاتی ہے،'' هل ترزقون وتنصرون إلا بضعفائكم ''۔(۷)

۶) نماز استسقاء مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں تو مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ میں پڑھی جائے گی، لیکن دوسرے مقامات پر بہتر ہے کہ باہر نکل کر صحراء میں نماز ادا کی جائے :

ويخرجون الى الصحراء إلا في مكة الخ . (۸)

۷) نماز استسقاء انفراداً یعنی تنہا تنہا بھی پڑھی جاسکتی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز استسقاء کے لئے جماعت ضروری نہیں، لیکن جماعت کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے؛ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے جماعت کے ساتھ یہ نماز ادا فرمائی ہے اور جس عمل سے جماعت ثابت ہو اس کو اجتماعی طور پر کرنا بہتر ہے، کیوں کہ اس میں

(۱) طحطاوی علی المراقی :۲۹۹
(۲) صحیح بخاری، حدیث نمبر:۱۰۳۳
(۳) سنن ابی داؤد : عن عائشۃؓ، حدیث نمبر:۱۱۷۳
(۴) طحطاوی علی المراقی :۳۰۰
(۵) مراقی الفلاح مع الطحطاوی :۳۰۰، کبیری:۴۰۶
(۶) الدر المختار مع الرد:۳/۷۲
(۷) عن مصعب بن سعدؓ قال: رأى سعد أن له فضلا على من دونه فقال رسول الله ﷺ: هل تنصرون و ترزقون إلا بضعفائكم ۔ (مشکوۃ المصابیح: ۴۴۶، باب فضل الفقراء وملكان من عيش النبي ﷺ)
(۸) مراقی الفلاح مع الطحطاوی :۳۰۱

اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال ہوتی ہے: يد الله على الجماعة ۔(۱)

۸) نماز کی کیفیت یہ ہوگی کہ امام دو رکعت نماز پڑھائے گا، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ ؓ کو دو رکعت نماز پڑھائی ہے۔(۲)

۹) بہتر ہے کہ نماز میں پہلی رکعت میں سورۂ اعلیٰ اور دوسری رکعت میں سورۂ غاشیہ پڑھی جائے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ سے نماز استسقاء میں ان سورتوں کا پڑھنا ثابت ہے،(۳) قرأت جہر کے ساتھ کی جائے گی،(۴) کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ ﷺ نے نماز عید کی طرح نماز استسقاء پڑھائی،(۵) اور نماز عید میں قرأت زور سے کی جاتی ہے۔

۱۰) نماز کے بعد امام خطبہ دے گا، یہ خطبہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مسنون ہے: لم يخطب اى يسن له ذلك ،(۶) جیسا کہ نماز عید کے بعد خطبہ دیا جاتا ہے، یہ خطبہ زمین ہی پر کھڑے ہو کر دیا جائے گا،(۷) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی فرمایا ہے۔(۸)

۱۱) خطبہ کے بعد امام قبلہ رُخ ہو کر دُعاء کرے گا، دُعاء زور سے بھی کی جاسکتی ہے اور آہستہ بھی، دوسرے لوگ امام کے پیچھے قبلہ رُخ بیٹھیں گے اور دُعاء کریں گے۔

اگر امام بلند آواز سے دُعاء کر رہا ہو تو لوگ اس پر آمین کہتے جائیں گے: وذلك ان يدعو الإمام قائما ، الخ ۔(۹)

۱۲) عام دُعاؤں میں ہاتھ سینے تک اٹھایا جائے گا، لیکن نماز استسقاء میں ہاتھ سر تک اٹھانا مسنون ہے، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ اتنا بلند فرمایا کہ بغل مبارک کی سفیدی نظر آتی تھی، البتہ ہاتھ کو سر کی مقدار سے اونچا نہیں ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ سے اسی طرح دُعاء کرنا منقول ہے،(۱۰) خاص طور پر استسقاء کی نماز میں ہاتھ اس طرح اٹھایا جائے گا کہ پشت اوپر کی طرف ہو اور ہتھیلی زمین کی طرف، کہ حضرت انس ؓ نے حضور ﷺ کا یہی عمل نقل کیا ہے،(۱۱) بعض دوسری روایات میں بھی یہ بات منقول ہے۔

۱۳) رسول اللہ ﷺ نے نیک فالی کے طور پر چادر کو پلٹ دیا تھا،(۱۲) اسی لئے امام محمدؒ کی رائے ہے کہ خطبے کا کچھ حصہ پڑھنے کے بعد چادر پلٹ دی جائے: قلب الإمام رداءاً إذا مضى صدر من خطبته ،(۱۳) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز سے پہلے ہی چادر پلٹ دی تھی،(۱۴) اور روایات میں ہے کہ دُعاء سے پہلے آپ ﷺ نے یہ عمل کیا تھا،(۱۵) اس لئے خطبہ کے بعد دُعاء سے پہلے، یا نماز سے پہلے اس عمل کو کرنا چاہئے، اس کا مقصد نیک فالی ہے کہ: اے اللہ! ہماری اس حالت میں تغیر ہوا ہے ویسے ہی موسم میں بھی تغیر فرما دیجئے۔

چادر کو پلٹنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، پہلے اوڑھتے ہوئے جو حصہ اوپر تھا اب اسے نیچے کر دیا جائے، یا جو حصہ دائیں تھا بائیں کر دیا

(۱) قال رسول الله ﷺ : يد الله على الجماعة ، عن ابن عباسؓ (الجامع للترمذى ، حدیث نمبر:۲۱۶۶، باب ماجاء فى لزوم الجماعة)
(۲) الجامع للترمذى ،حدیث نمبر:۵۵۷
(۳) مجمع الزوائد:۲/۲۱۲
(۴) مراقى الفلاح:۳۰۰
(۵) الجامع للترمذى،حدیث نمبر:۵۵۸
(۶) ردالمحتار:۱/۲۲۴،ط : مكتبه رشيديه ، كوئٹه پاكستان
(۷) حوالۂ سابق :۱/۲۲۴
(۸) بخارى،حدیث نمبر:۱۰۳۳
(۹) ردالمحتار :۳/۷۰
(۱۰) سنن ابى داؤد،حدیث نمبر:۱۱۶۸
(۱۱) صحيح مسلم ،حدیث نمبر:۲۹۶
(۱۲) صحيح بخارى،حدیث نمبر:۱۰۲۵
(۱۳) ردالمحتار:۳/۷۱
(۱۴) صحيح بخارى : عن عباد بن تميم،حدیث نمبر:۱۰۲۵
(۱۵) سنن ابى داؤد،حدیث نمبر:۱۱۶۴

جائے، یا اندر کے حصہ کو باہر یا باہر کے حصہ کو اندر کر دیا جائے۔(۱)

۱۴) دُعاء میں خوب الحاح کی کیفیت ہونی چاہئے، رسول اللہ ﷺ سے دُعاء کے مختلف الفاظ منقول ہیں، یہاں ایک مختصر دُعاء نقل کی جاتی ہے، جسے امام ابوداؤد نے حضرت عبداللہ بن جابر رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے :

اَللّٰھُمَّ اسْقِنَا غَیْثًا مُغِیْثًا مُرِیْئًا مُرِیْعًا نَافِعًا غَیْرَ ضَارٍّ عَاجِلاً غَیْرَ آجِلٍ . (۲)

اے اللہ! ہمیں بھر پور، خوشگوار، شادابی لانے والی، نفع بخش، غیر نقصاندہ، جلدی نہ کہ تاخیر والی بارش عطا فرمایئے۔

استصحاب

''استصحاب'' کا مادہ صحب ہے، اس کے لغوی معنی مصاحبت کے طلب کرنے کے بھی ہیں، اور صحبت و رفاقت کے استمرار کے بھی، استصحبه ای دعاه إلى الصحبة ولا زمه (۳) —— استصحاب میں چوں کہ سابق حکم کا استمرار و تسلسل باقی رہتا ہے، اس مناسبت سے علماء اُصول نے اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔

تعریف

فقہاء نے استصحاب کی مختلف تعریفیں کی ہیں، چند تعبیرات یہاں ذکر کی جاتی ہیں :

○ دلیل کے نہ ہونے کی وجہ سے کسی حکم کی نفی یا جو بات دلیل سے ثابت ہو، اس کے باقی رہنے پر استدلال کرنا۔(۴)

○ جو چیز زمانۂ اول میں ثابت ہو، اس کو آئندہ زمانہ میں بھی ثابت ماننا، کیوں کہ تغیر حال پر کوئی دلیل موجود نہیں۔(۵)

○ کسی دلیل عقلی یا دلیل شرعی کو اس بنیاد پر اختیار کرنا کہ باوجود تلاش کے اس حکم میں تغیر کی کوئی دلیل موجود نہ ہو، یہ امام غزالی کی تعریف کا خلاصہ ہے۔(۶)

○ جو حکم ثابت ہو، اس کو ثابت اور جس بات کی نفی ثابت ہو، اس بات کی نفی کا حکم اس وقت تک برقرار رکھنا، جب تک کہ تبدیلیٔ حکم پر کوئی دلیل نہ آجائے، یہ ابن قیم کی تعریف ہے۔(۷)

○ جو بات متحقق ہو چکی ہو اور اس کے ختم ہونے کا گمان نہ ہو، اس کے باقی رہنے کا ظنی حکم —— یہ تعریف علامہ ابن ہمامؒ اور ان کے شارح امیر بادشاہ کی ہے۔(۸)

○ جب تک تبدیلی پر کوئی دلیل موجود نہ ہو حکم کو باقی قرار دینا۔(۹)

○ جو حکم ماضی میں کسی دلیل سے ثابت ہو، اس کے برخلاف دلیل موجود نہ ہونے کی وجہ سے زمانہ حال میں بھی اس حکم کو باقی قرار دینا —— یہ تعریف شیخ عبدالوہاب الخلاف نے کی ہے۔(۱۰)

غور کیا جائے تو ان تمام تعریفات میں الفاظ و تعبیر کا فرق ہے، حاصل اور منشاء و مقصود ایک ہی ہے، پس ان تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ دلیل کے ذریعہ کوئی حکم پہلے سے ثابت ہو اور کوئی صریح دلیل اس حکم کے آئندہ باقی رہنے پر موجود ہو اور نہ اس حکم کے ختم

(۱) ردالمحتار:۳/۷۱
(۲) سنن ابی داؤد، حدیث نمبر:۱۱۷۳
(۳) القاموس المحیط:۱۳۴
(۴) تخریج الفروع علی الاصول شهاب الدین زنجانی :۷۹
(۵) نهایة السول:۳/۱۳۱
(۶) المستصفی:۱/۱۲۸
(۷) اعلام الموقعین:۱/۳۳۹
(۸) تیسیر التحریر:۴/۱۷۶
(۹) ارشاد الفحول:۲۰۸
(۱۰) مصادر التشریع للخلاف:۱۹۱

ہو جانے پر، ایسی صورت میں اس حکم کو باقی اور مسلسل قرار دینے کا نام "استصحاب" ہے، خواہ ماضی کے حکم کو حال میں یا حال کے حکم کو مستقبل میں یا ماضی میں موجود سمجھا جائے۔

استصحاب کی صورتیں

علماءِ اُصول نے استصحاب کی پانچ صورتیں ذکر کی ہیں :

۱) جو حکم شرعی پہلے سے ثابت ہو، جب تک اس میں تبدیلی کی کوئی دلیل نہ آجائے، اس کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے، جیسے نکاح صحیح کے ذریعہ جب مرد و عورت ایک دوسرے کے لئے حلال ہو گئے، تو جب تک نکاح کے ختم ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو وہ ایک دوسرے کے لئے حلال ہی رہیں گے، یا جیسے کوئی شخص وضوء کرلے، تو اب وہ پاک ہے، جب تک کوئی ناقض وضو پیش نہ آجائے۔

۲) بعض احکام وہ ہیں کہ عقل اور شریعت دونوں ہی ان کے ثبوت و استمرار کا تقاضا کرتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے دوسرے سے قرض لیا، یا ادھار سامان خریدا، تو جب تک دین ادا نہ کردے یا دوسرا فریق بری نہ کردے، اس وقت تک اس کی ذمہ داری باقی رہے گی۔

۳) کوئی حکم عام ہو تو جب تک تخصیص پر کوئی دلیل نہ آجائے وہ عام رہے گا، اسی طرح جب کوئی نص وارد ہو، تو جب تک کوئی دلیل نسخ نہ آجائے تو حکم باقی رہے گا۔

ان تینوں صورتوں کے معتبر ہونے پر اہل علم کا اتفاق ہے۔

۴) جب تک کسی امر کے بارے میں نص وارد نہ ہو، اس وقت تک وہ جائز شمار کی جائے، انسان اسی وقت احکام کا مکلف ہوگا، جب اس کو کسی حکم کا مکلف قرار دینے پر نص موجود ہو، اس کو "استصحاب براءۃ اصلیہ" اور "استصحاب عدم اصلی" سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے پانچ کے بعد چھٹی نماز، یا شوال اور شعبان کے روزوں کی فرضیت پر کوئی نص موجود نہیں ہے، اس لئے کہا جائے گا کہ یہ نماز یا روزے فرض نہیں ہیں، اور انسان کو اس سے بریٔ الذمہ سمجھا جائے گا۔

۵) اختلافی مسئلہ میں اتفاقی مسئلہ کے حکم کو باقی رکھا جائے، جیسے ایک شخص نے تیمّم کیا اور نماز شروع کردی، تو اگر پانی نظر آنے سے پہلے اس نے اپنی نماز پوری کرلی تو بالاتفاق نماز ادا ہو جائے گی اور اگر نماز کے ختم ہونے سے پہلے پانی نظر آجائے تو اس صورت میں اختلاف ہے، اس اختلافی صورت میں پانی نظر آنے سے پہلے والے حکم کو باقی رکھا جائے، یہ بھی استصحاب کی ایک قسم ہے، جس کو "استصحاب اجماع" کہتے ہیں، حافظ ابن قیم کے بقول ان میں سے آخری دو صورتوں کے بارے میں اختلاف ہے، اور باقی صورتوں کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں اُصولی طور پر اتفاق ہے۔(۱)

کیا استصحاب حجت ہے؟

استصحاب حجت شرعی ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں اہل علم کے مختلف نقاط نظر ہیں :

۱) استصحاب نہ کسی بات کو ثابت کرنے کے لئے حجت بن سکتا ہے اور نہ کسی حکم کو باقی رکھنے کے لئے، یہ رائے بہت سے احناف، متکلمین کے ایک گروہ اور ابو حسین بصری وغیرہ کی ہے،(۲) —— یہاں تک کہ قاضی ابوزید دبوسی نے لکھا ہے کہ یہ قول بلا دلیل ہے، ان استصحاب الحال قول بلا دلیل ۔(۳)

(۱) اعلام الموقعین:۱/۳۴۱
(۲) دیکھئے: کشف الاسرار:۳/۳۷۷، الإحکام للترمذی:۴/۱۲۷
(۳) تقویم الأدلہ:۴۰۰

۲) استصحاب مطلقاً حجت ہے، چاہے کسی حکم کے ثبوت کے لئے ہو یا اس کے نفی کے لئے، چاہے اس حکم کا ثبوت عقل کی بنیاد پر ہو یا شرع کی بنیاد پر، مالکیہ، حنابلہ، اکثر اصحاب ظواہر، اکابر شوافع، جیسے امام مزنی، صیرفی، غزالی وغیرہ، نیز شیخ ابو منصور ماتریدی اور بہت سے علماء اس کے قائل ہیں، علامہ آمدی نے بھی اس کو ترجیح دیا ہے۔(۱)

۳) استصحاب حجت دافعہ ہے نہ کہ حجت مثبتہ، یعنی استصحاب سے ابتداءً کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا اور نہ دوسرے پر کوئی حق لازم کیا جاسکتا ہے، لیکن دوسرے کے حق کا دفاع کیا جاسکتا ہے، — یہی رائے اکثر متاخرین احناف کی ہے، قاضی ابوزید دبوسی کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے(۲) — نیز صدر الاسلام اور ابوالیسر بزدوی جیسے مشائخ احناف بھی اسی کے قائل ہیں۔(۳)

۴) استصحاب کے ذریعہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دی جاسکتی ہے اور بس، ابواسحاق نے خود امام شافعی سے اس قول کو نقل کیا ہے۔(۴)

۵) مجتہد کے لئے فی ما بینہ و بین اللہ حجت ہے، بشرطیکہ کوئی اور دلیل موجود نہ ہو، لیکن مناظرہ میں فریق مخالف کے خلاف حجت نہیں۔(۵)

۶) نفی کے لئے حجت ہے، اثبات کے لئے حجت نہیں، ابومنصور بغدادی نے بعض فقہاء شوافع سے یہ رائے نقل کی ہے۔(۶)

ان میں سے پہلے تین اقوال معروف ہیں، اور عام طور پر دوسرے اور تیسرے قول پر فقہاء کا عمل ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے زیادہ تر دوسرے قول کو لیا ہے، اور احناف نے زیادہ تر تیسرے قول کو، احناف کے نقطۂ نظر کو ان کے اجتہادات کی روشنی میں یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ مثلاً جو شخص لا پتہ ہو جائے جب تک اس کے ہم عصر اور ہم زمانہ لوگوں کا انتقال نہ ہو جائے اس کی املاک کے معاملہ میں اس کو زندہ تصور کیا جائے گا، اور اس کے ورثہ کے درمیان اس کی تقسیم عمل میں نہ آئے گی، غرض کہ یہ استصحاب اس کے مال میں سے دوسروں کے حق کو دفع کرتا رہے گا، لیکن اس کی گمشدگی کے دوران اگر اس کے کسی قریبی رشتہ دار کا انتقال ہو گیا تو مفقود کو اس کے مال میں سے وراثت بھی نہیں ملے گی، اس لئے کہ استصحاب سے کسی حق کو ثابت نہیں کیا جاسکتا، صاحب ہدایہ کے الفاظ میں: **لأن بقاءه حيا في ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو لا يصح حجة في الاستحقاق** ۔(۷)

حجت ہونے کی دلیلیں

جولوگ استصحاب کو حجت تسلیم کرتے ہیں، وہ کتاب اللہ سے بھی استدلال کرتے ہیں، سنت رسول سے بھی، اجماعِ اُمت سے بھی اور عقل سے بھی۔

کتاب اللہ سے اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

> آپ کہہ دیں مجھ پر جو وحی کی گئی ہے، اس میں کسی کھانے والے کے لئے، حرام نہیں پاتا، مگر یہ کہ مردار، یا بہتا ہوا خون یا سور ہو، الخ۔ (انعام:۱۴۵)

اس ارشاد ربانی سے معلوم ہوا کہ جب تک حرمت کی دلیل نہ آجائے، حلت کا حکم باقی رہے گا۔

---

(۱) دیکھئے: الاحکام ۴/۱۲۷، ارشاد الفحول:۲۰۸
(۲) تقویم الأدلہ:۴۰۱
(۳) کشف الاسرار للبخاری ۳/۳۷۸
(۴) ارشاد الفحول:۲۰۸
(۵) حوالۂ سابق
(۶) حوالۂ سابق
(۷) الهدایہ، کتاب المفقود:۶۲۳

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ وضو کرنے والا جب تک آواز نہ پائے یا بو محسوس نہ کرے، وہ باوضو ہی سمجھا جائے گا، یہاں وضو کے باقی رہنے کا حکم لگایا گیا ہے، —— اسی طرح اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ابتداء طہارت کے حاصل ہونے میں شک ہو تو اس کے لئے اس حال میں نماز پڑھنا درست نہیں ہوگا، اور اگر طہارت حاصل کرنے کے بعد اس کے باقی رکھنے میں شبہ ہو، تو اس کے لئے نماز پڑھنا درست رہے گا اور اسے باوضو سمجھا جائے گا، ظاہر ہے کہ یہ استصحاب ہے۔

عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جب کوئی بات دلیل سے ثابت ہو جائے تو جب تک اس کے مخالف کوئی دلیل نہ آجائے، اسے باقی سمجھا جائے، اسی لئے شریعت کے جو احکام حضور کے زمانہ میں ثابت ہوئے، انھیں ہم باقی ودائم مانتے آئے ہیں۔(۱)

جو لوگ استصحاب کو حجت نہیں مانتے، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی حکم کا ثابت ہونا الگ بات ہے اور اس کا قائم و باقی رہنا الگ بات ہے، لہٰذا ثبوت کی دلیل بقاء کے لئے دلیل نہیں۔(۲)

استصحاب اجماع

حقیقت یہ ہے کہ "استصحاب اجماع" کی صورت تو حنفیہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے، کیوں کہ اگر کسی مسئلہ میں تبدیلی کیفیت سے پہلے اجماع رہا ہو، تو اس سے تبدیلی کیفیت کے بعد اجماع پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ احوال و کیفیات کی تبدیلی سے احکام بدل جاتے ہیں، لیکن اس کے علاوہ استصحاب کی جو دوسری صورتیں ہیں، ایسا لگتا ہے کہ احناف بھی اُصولی طور پر اس سے متفق ہیں، دوسرے فقہاء نے اسے ایک مستقل دلیل شرعی کی حیثیت دی ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس اُصول کو برتا گیا ہے، جو مسائل اس اُصول کی بنیاد پر احناف اور شوافع کے درمیان اختلافی شمار کئے جاتے ہیں، وہ دو چار مسائل ہیں، اور ممکن ہے کہ اصحاب مذہب مجتہدین کے نزدیک اس اختلاف کی کوئی اور وجہ رہی ہو۔

قاضی ابوزید دبوسی کا علماء احناف میں جو بلند درجہ و مقام ہے وہ واضح ہے، ان کا بیان ہے :

الأصل عند ابی حنیفة : أنه متی عرف ثبوت الشیٔ من طریق الإحاطة والتیقن لأی معنی کان فهو علی ذلک ، مالم یتیقن بخلافه ...... وعند الإمام القرشی ابی عبدالله محمد بن إدریس الشافعی رضی الله عنه وارضاه کذلک . (۳)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جب کسی شی کا ثبوت یقینی طور پر معلوم ہو جائے، چاہے جس طریقہ سے بھی ہو، تو وہی حکم باقی رہے گا، جب تک کہ اس کے مخالف بات یقینی طور پر سامنے نہ آجائے ...... امام شافعیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

اس کے بعد قاضی دبوسی نے مثال کے طور پر جتنے مسائل نقل کئے ہیں، وہ سب استصحاب کے ہیں، اسی طرح علامہ ابن نجیم مصری اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں تیسرے قاعدہ "الیقین لایزول بالشک" (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا) کے تحت جو ذیلی قواعد اور احکام ذکر کئے ہیں، وہ بھی استصحاب ہی کے اُصول پر مبنی ہیں، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ حنفیہ کے یہاں بھی اُصولی طور پر دوسرے دلائل کے نہ ہونے کے وقت استصحاب دلیل کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن بعض صورتوں میں اس بابت اختلاف ہے کہ وہ اس دلیل کے انطباق کا محل ہیں یا نہیں۔ واللہ اعلم

(۱) دیکھئے: أثر الأدلة المختلف فیها: ۲/۳–۱۹۱

(۲) دیکھئے: کشف الاسرار: ۳/۱–۸۰

(۳) تأسیس النظر: ۱۳–۱۰

کچھ فقہی قواعد

استصحاب سے متعلق فقہاء کے یہاں کچھ قواعد بھی ملتے ہیں، ان قواعد سے اس اُصول کی تطبیق کا محل اور نہج معلوم ہوتا ہے، اس لئے اس سلسلہ کے چند قواعد نقل کئے جاتے ہیں :

○ الیقین لا یزول بالشک .

جو بات یقین سے ثابت ہو وہ شک کی وجہ سے ختم نہیں ہوسکتی۔

○ الأصل بقاء ما کان علی ما کان .

جو چیز موجود تھی اس کا باقی رہنا ہی اصل ہے۔

○ الأصل براءۃ الذمۃ .

اصل ذمہ کا بری رہنا ہے۔

○ من شک حلف علی شئ أم لا فالأصل انہ لم یفعل .

جسے شک ہو کہ اس نے فلاں کام کیا یا نہیں کیا، تو اصل یہ ہے کہ نہیں کیا۔

○ ماثبت بیقین لا یرتفع الا بیقین .

جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو وہ یقین ہی کے ذریعہ ختم ہوسکتی ہے۔

○ الأصل العدم . (اصل نہ ہونا ہے)۔

○ الاصل فی الاشیاء الاباحۃ .

اشیاء میں اصل مباح ہونا ہے۔

○ الاصل فی الابضاع التحریم .

انسانی عصمت میں اصل حرام ہونا ہے۔

یہ تمام قواعد علامہ ابن نجیم نے ذکر کئے ہیں، (۱) —— نیز ''مجلۃ الاحکام'' میں ایک قاعدہ اس طرح مذکور ہے :

○ ماثبت بزمان یحکم ببقائہ مالم یوجد دلیل علی خلافہ .

جو بات کسی زمانہ میں ثابت ہو، جب تک اس کے خلاف دلیل نہ پائی جائے، اس کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا۔

بہر حال استصحاب ایک اہم فقہی اصل یا قاعدہ ہے اور بہت سے احکام شرعیہ اس پر مبنی ہیں۔

استطاعت

''استطاعت'' کے معنی طاقت، قدرت، قوت اور صلاحیت کے ہیں، یہ ایک غیر مرئی (اَن دیکھی) چیز ہے جو اللہ تعالیٰ نے جاندار مخلوقوں میں پیدا فرمادی ہے اور جس کے سہارے وہ اپنے اختیار سے کام کرتا ہے۔

دو صورتیں

فقہاء نے استطاعت کی دو صورتیں بتائی ہیں، حقیقی اور صحیح۔ حقیقی استطاعت ایسی مکمل قدرت کا نام ہے جس کے ساتھ عزم و ارادہ بھی ہو اور وہ شخص کام کر ہی گذرے۔

''استطاعتِ صحیحہ'' سے مراد وہ قانونی نوعیت کی طاقت اور قوت ہے جس کے بعد کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے، (۲) مثلاً حج کا موسم آجائے، سفر کے اخراجات مہیا ہوں، اس دوران گھریلو ضروریات کی تکمیل بھی ہوجائے، صحت بھی ٹھیک ہو، راستہ بھی پر امن ہو تو استطاعت صحیحہ ہوگئی، اب اگر اس کے بعد حج کی توفیق بھی ہوجائے تو یہ ''استطاعتِ حقیقیہ'' ہے؛ اس لئے کہ حقیقت معنوں میں تو استطاعت وہی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی توفیق سے کسی کام کو کرالیں۔

(مختلف عبادات وفرائض کے لئے جس نوعیت کی استطاعت

(۱) الأشباہ والنظائر، قاعدہ نمبر:۳، الیقین لا یزول بالشک

(۲) ماخوذ ومستفاد از : کتاب التعریفات، للسید شریف الجرجانی:۸

مطلوب ہے اس کی تفصیل کے لئے متعلق عنوانات دیکھے جائیں)۔

استعارہ

کسی چیز کو عاریت پر لینے کا نام استعارہ ہے —— یہ اصطلاح علم بیان میں بھی استعمال ہوتی ہے اور اُصول فقہ میں بھی، اُصول فقہ میں استعارہ معنی مجازی مراد لینے کا ہم معنی ہے، یعنی کسی مناسبت اور مشابہت کی بنا پر لفظ کو اس کے اصل اور حقیقی معنی میں بولنے کے بجائے کسی دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے،(۱) مثلاً بہادر کو شیر سے تعبیر کیا جائے، اس لئے کہ شیر میں بھی بہادری پائی جاتی ہے، یا پیشاب پاخانہ کی بشری ضروریات کو غائط سے تعبیر کیا گیا، اس لئے کہ غائط اطمینان کی جگہ کو کہتے ہیں اور ان ضروریات کے لئے انسان عموماً ایسی جگہ کا انتخاب کرتا ہے۔

دوطرح کی مناسبت

علماء اُصول کے نزدیک اس استعارہ کے لئے جو مناسبت اور ایک طرح کا لگاؤ درکار ہے، وہ دوطرح کا ہوسکتا ہے، ایک یہ کہ لفظ کا معنی اصلی، معنی مرادی کے لئے سبب کی حیثیت رکھتا ہو، دوسرے یہ کہ معنی اصلی معنی مرادی کے لئے علت ہو، علت اور سبب میں فرق یہ ہے کہ علت کسی چیز کا براہ راست ذریعہ بنتی ہے اور سبب بالواسطہ ذریعہ بنتا ہے۔

علت کی مثال

مثلاً خریداری ملکیت کا براہ راست ذریعہ بنتی ہے، اس طرح خریداری گویا ملکیت کے لئے علت ہے، اس لئے دونوں کو بول کر ایک دوسرے کو مراد لے سکتے ہیں، کوئی شخص کہے کہ اگر میں مالک ہوا تو ایسا کروں گا اور مالک ہونے سے خریدنا مراد لے تو اس کی یہ نیت معتبر ہوگی، اور کسی دوسرے ذریعہ سے مالک ہو تو اصولاً اس پر وہ چیز واجب نہ ہوگی اور اگر کہے کہ میں نے فلاں چیز خریدی تو ایسا کروں گا اور مراد لے کہ میں مالک ہوں گا، تو یہ کروں گا، تو یہ بھی درست ہوگا، غرض خرید سے ملکیت اور ملکیت سے خریدنے کا مفہوم مراد لینا درست ہوگا۔

سبب کی مثال

سبب کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے ''میں نے تم کو آزاد کیا'' اور اس سے طلاق مراد لے، اس لئے کہ آزادی کے ذریعہ باندی کو اپنی غلامی سے آزاد کیا جاتا ہے اور آزادی بالواسطہ اس بات کا ذریعہ بنتی ہے کہ اس عورت سے مرد کے لئے جو جنسی ربط جائز تھا وہ جائز نہیں رہے، اسی طرح جیسے طلاق دو آدمیوں میں جنسی ربط کو حرام کردیتا ہے، اسی طرح آزادی بالواسطہ جنسی ربط کے حرام ہوجانے کا سبب بن جاتی ہے، اس لئے ''آزاد کرنے'' کی حیثیت گویا سبب کی ہوگئی۔

اور قاعدہ یہ ہے کہ ''سبب'' بول کر وہ دوسرا معنی مراد لیا جاسکتا ہے جس کا سبب بنے جب کہ اس کا برعکس نہیں ہوسکتا، اس لئے آزادی سے طلاق مراد لی جاسکتی ہے اور طلاق سے آزادی مراد نہیں لی جاسکتی۔(۲)

استفاضہ

استفاضہ سے مراد کسی خبر کا مشہور اور عام ہوجانا ہے، حدیث میں یہ اصطلاح بعض اہل علم نے ''خبر مشہور'' کے معنی میں استعمال کی ہے، لیکن زیادہ تر فقہاء کے یہاں رویت ہلال کے مسئلہ میں خبر مستفیض یا جم غفیر کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔

(اس سلسلہ میں دیکھئے: ہلال)

(۱) نورالانوار :۹۴

(۲) ملخص از : أصول الشاشی :۱۸-۱۹

استفتاح

شروع کرنے کو کہتے ہیں، اصطلاح میں اس ذکر ماثور کو کہتے ہیں، جو نماز میں تکبیر تحریمہ کے بعد پڑھا جاتا ہے، اس سلسلہ میں الفاظ اور معنی کے معمولی فرق کے ساتھ حدیث میں مختلف اذکار منقول ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں جس ذکر کو فضیلت اور اولیت حاصل ہے وہ یہ ہے :

ثناء

سبحانک اللهم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا اله غيرک .

اے اللہ! آپ کی ذات بے عیب اور قابل تعریف ہے، آپ کا نام مبارک ہے، آپ کی عظمت سب سے بلند تر ہے اور آپ کے سوا کوئی معبود نہیں۔

حضرت انس ﷺ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ہاتھ باندھنے کے بعد یہی کلمات پڑھا کرتے تھے۔ (۱)

ان کلمات کے بارے میں حضرت عبداللہ ابن مسعود ﷺ کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں نماز کے شروع میں ان کو پڑھنے کا حکم دیتے تھے، اور حضرت عمر ﷺ ہمیں یہ کلمات سکھاتے تھے اور کہتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی کلمات فرمایا کرتے تھے، "وکان عمر بن الخطاب يعلمنا ويقول کان رسول الله صلی الله عليه وسلم يقوله" (۲) چنانچہ حنفیہ (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) نے تکبیر تحریمہ کے بعد امام، مقتدی اور منفرد سبھوں کے لئے اسی ذکر کے کرنے کو مسنون قرار دیا ہے، (۳) اور اسی کو امام احمدؒ نے بھی ترجیح دیا ہے۔ (۴)

کلمات توجیہ

امام شافعیؒ کے یہاں ان کلمات کا کہنا بہتر ہے :

وجهت وجهي للذی فطر السموات والارض ، حنيفاً مسلماً ، وما أنا من المشرکين ، ان صلاتي ونسکي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريک له ، وبذلک أمرت وأنا من المسلمين اللهم أنت الملک لا اله الا انت ، أنت ربي وأنا عبدک ظلمت نفسي إعترفت بذنبي ، فاغفرلي ذنوبي جميعاً ، انه لا يغفر الذنوب إلا أنت واهدني لأحسن الأخلاق ، لايهديني لأحسنها إلا أنت واصرف عني سيئها ، لايصرف عني سيئها إلا أنت ، تبارکت و تعاليت ، أستغفرک وأتوب إليک . (۵)

میں نے اپنا رُخ اس ذات کی طرف کیا، جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، یکسو اور فرماں بردار ہوکر، میں شرک کرنے والا نہیں ہوں، بے شک میری نماز، عبادتیں، زندگی اور موت اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام عالم کا پروردگار ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے اور میں جس حکم خداوندی کی اطاعت کرنے والوں میں ہوں، اے اللہ! آپ ہی مالک ہیں، آپ کے سوا کوئی معبود نہیں، آپ میرے پروردگار ہیں اور میں آپ کا بندہ ہوں، میں نے

(۱) مجمع الزوائد : بحواله طبرانی باب ما يفتتح به الصلاة
(۲) مجمع الزوائد : بحواله طبرانی باب ما يفتتح به الصلاة
(۳) هنديه ۷۳/۱، مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۱۵۳
(۴) المغنی ۲۸۲/۱
(۵) المهذب ۲۳۰/۱

اپنے آپ پر ظلم کیا ہے، مجھے اپنے گناہ کا اعتراف ہے، آپ میرے تمام گناہوں کو معاف کر دیجئے، کہ آپ ہی گناہوں کو معاف کر سکتے ہیں، مجھے بہتر اخلاق کی ہدایت عطا فرمایئے کہ آپ ہی بہتر اخلاق کی رہنمائی فرما سکتے ہیں، مجھے برے اخلاق سے بچایئے کہ آپ ہی برے اخلاق سے بچا سکتے ہیں، میں حاضر ہوں، حاضر ہوں، تمام خیر آپ ہی کے ہاتھ میں ہے اور شر کی ذمہ داری آپ پر نہیں، آپ کی ذات مبارک اور بلند ہے، میں آپ سے مغفرت کا طلب گار ہوں اور آپ ہی کی طرف توبہ کرتا ہوں۔

اس روایت کو حضرت علی ﷺ نے نقل کیا ہے، (۱) ——

البتہ اس روایت میں وانا اول المسلمین کے الفاظ بھی ہیں، انھیں حذف کر دیا جائے گا کیوں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے شایان شان تعبیر ہے، (۲) حنفیہ اور حنابلہ نے ابتدائے نماز میں اس ذکر کو اس لئے نہیں لیا ہے کہ یہ واقعہ نماز تہجد کا ہے، لہٰذا نماز تہجد ہی میں اسے پڑھنا چاہئے، کیوں کہ نفل کا باب بمقابلہ فرض کے وسیع ہے۔ واللہ اعلم

کیا کلمات توجیہ پڑھنا بھی مستحب ہے؟

لیکن کیا یہ کلمات جن کو "کلمات توجیہ" کہتے ہیں پڑھ لینا مستحب ہے؟ اس سلسلہ میں حنفیہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ تکبیر سے پہلے کلمہ توجیہ پڑھ لیا جائے، علامہ عینی نے محیط کے حوالہ سے اس کا ذکر کیا ہے، (۳) لیکن عام طور پر فقہاء احناف نے اس کی نفی کی ہے، علامہ شرنبلانی نے لکھا ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے کلمہ توجیہ پڑھا جائے نہ کہ نماز شروع کرنے کے بعد، البتہ نماز تہجد میں ثناء پڑھنے کے بعد، کلمہ توجیہ پڑھ لی جائے، (۴) فتاویٰ عالمگیری میں بھی نقل کیا گیا ہے کہ فرائض میں تکبیر تحریمہ کے بعد نہ ثنا سے پہلے کلمہ توجیہ پڑھا جائے اور نہ ثنا کے بعد، نیز صحیح یہ ہے کہ تکبیر سے پہلے بھی نہ پڑھا جائے، تاکہ نیت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان اتصال باقی رہے۔ (۵)

البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ثنا اور توجیہ دونوں کلمات کو پڑھنا بہتر ہے، (۶) اور امام مالک کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد متصلاً قرأت کی جائے گی، نہ ثنا پڑھا جائے گا اور نہ کلمہ توجیہ۔ (۷)

چند ضروری مسائل

ثنا سے متعلق چند ضروری مسائل اس طرح ہیں :

○ ثنا کے آخر میں وجل ثناءک کے الفاظ کا اضافہ ثابت نہیں ہے، اور اسی لئے حنفیہ کی ظاہر الروایۃ یا نوادر کی کتابوں میں اس کا تذکرہ نہیں آیا، (۸) چنانچہ بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پڑھے تو روکا نہ جائے اور نہ پڑھے تو پڑھنے کو کہا نہ جائے، "وإن قال وجل ثناءک لم یمنع وإن سکت لا یؤمر" (۹) —— لیکن راقم الحروف کا خیال ہے کہ عبادات چوں کہ محتاج الثبوت ہوتی ہیں اور ان میں اپنی طرف سے اضافہ و کمی کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کا اضافہ نہ کرنا ہی بہتر ہے۔

---

(۱) مسلم : کتاب المسافرین ، باب الدعا فی صلاۃ اللیل ، حدیث نمبر:۱۸۱۲ (۲) المهذب:۱/۲۴۱
(۳) عمدۃ القاری :۳/۲۶ (۴) مراقی الفلاح و طحطاوی:۱۵۳
(۵) ھندیہ:۱/۷۳ (۶) بدایۃ المجتھد:۱/۱۲۳
(۷) حوالۂ سابق (۸) ھندیہ:۱/۷۳
(۹) مراقی الفلاح مع الطحطاوی:۱۵۳

○ جیسا کہ مذکور ہوا ثناء امام کو بھی پڑھنا ہے، مقتدی کو بھی اور تنہا نماز پڑھنے والے کو بھی، لیکن مقتدی اسی وقت تک پڑھے جب تک کہ امام نے قرأت شروع نہیں کی ہو، امام کے قرأت شروع کرنے کے بعد ثناء نہیں پڑھنا چاہئے۔(۱)

○ اگر مسبوق ہو تو بعد میں اپنی رکعتیں پوری کرتے وقت شروع میں ثناء پڑھ لے گا، اور اس کے لئے یہ گنجائش بھی ہے کہ امام کی قرأت کے درمیان جو سکتہ آئے اس میں ثناء پڑھ لے۔(۲)

○ اگر امام رکوع میں جا چکا ہو اور یہ اُمید ہو کہ ثنا پڑھ کر رکوع میں مل سکتا ہے تب تو ثنا پڑھ کر رکوع میں جائے اور ثناء پڑھنے کی صورت رکوع فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو سیدھے رکوع میں چلا جائے اور رکوع میں ثناء پڑھے۔(۳)

استفتاء

استفتاء کے معنی دریافت کرنے کے ہیں، جو بات نہ جانتا ہو، اس کے بارے میں سوال کرنے کا ثبوت خود قرآن مجید سے ہے، فرمایا گیا: فاسئلوا اهل الذكر۔ (النحل: ۴۳) یہاں ذکر سے علم مراد ہے، اس طرح اہل علم سے پوچھنے اور واقفیت حاصل کرنے کا حکم دیا گیا، پس ان تمام لوگوں کے لئے جو خود منصب افتاء کے اہل نہ ہوں، واجب ہے کہ جب کوئی مسئلہ درپیش ہو تو اربابِ افتاء سے سوال کریں ضرورت ہو تو اس کے لئے سفر کریں اور آج کل کے حالات کے لحاظ سے بذریعہ پوسٹ دریافت کریں۔

کس سے سوال کیا جائے؟

سوال ایسے شخص سے کرنا چاہئے جو علوم اسلامی سے واقف ہو، فقہ پر دستگاہ رکھتا ہو اور فتویٰ دینے کا اہل ہو، ہر شخص جو روایتی عالم ہو، یا عالم کہلاتا ہو، سے استفتاء نہیں کرنا چاہئے، عین ممکن ہے کہ ایک شخص بہترین واعظ ہو، اچھا مدرس ہو، مگر فتاویٰ کی کتب اور مفتی بہ اقوال پر اس کی نظر نہ ہو —— افتاء کی اہلیت جاننے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ عام مسلمانوں میں اس کا مفتی ہونا مشہور ہو، یا ایک بھی صاحب علم کسی کے مفتی ہونے کی نشاندہی کر دے۔

جہاں ایک سے زیادہ اربابِ افتاء موجود ہوں وہاں کسی بھی ایک سے سوال کیا جا سکتا ہے، ضروری نہیں کہ یہ جستجو کی جائے کہ ان میں کون زیادہ اہلیت رکھتا ہے، البتہ یہ بات بہتر ہے کہ جو زیادہ اہل ہوں، ان سے تحقیق کو ترجیح دی جائے۔

اگر دو ایسے مفتی جمع ہوں جن میں سے ایک علم و تحقیق کے اعتبار سے زیادہ ممتاز ہو اور دوسرا اپنے زہد و ورع کے لحاظ سے، تو پہلے کو ترجیح ہوگی۔

سوال کرنے والے کو چاہئے کہ اس مفتی سے سوال کرے جو اس کا ہم مسلک ہو، یعنی حنفی، حنفی سے، شافعی، شافعی سے، اس لئے کہ اگر اس مسئلہ کو "مستفتی" کی نظر انتخاب پر چھوڑ دیا جائے اور وہ کبھی حنفی سے اور کبھی شافعی سے پوچھتا پھرے تو رخصتوں اور سہولتوں کی پیروی کا ایک بہانہ ہاتھ آجائے گا اور دین بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

سوال کے آداب

استفتاء براہ راست کرنا چاہئے یا کسی ثقہ قاصد یا قابل اعتماد ذریعہ کو واسطہ بنانا چاہئے، مفتی کے ساتھ ادب واحترام سے پیش آئے، اس کو تحریری یا زبانی طور پر مخاطب کرتے ہوئے ایسے الفاظ کا استعمال کرے جو احترام و تعظیم کے لئے ہوں، ہاتھ سے اس کی

(۱) مراقی الفلاح: ۱۵۳
(۲) حوالۂ سابق
(۳) حوالۂ سابق

طرف روبرو اشارہ نہ کرے، مفتی کے جواب کے بعد یہ نہ کہے کہ میں نے بھی ایسا ہی کہا تھا، یا یہ کہ میرے دل میں بھی یہی بات آئی یا آپ کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مجھے یہ بتا چکے ہیں، اس طرح بھی استفتاء نہ کرے کہ اگر آپ کا جواب فلاں مفتی صاحب کے موافق ہے، جنھوں نے لکھا ہے، تو لکھئے ورنہ ضرورت نہیں، اس حال میں بھی سوال نہیں کرنا چاہئے جب مفتی کھڑا ہو، یا غیض وغصہ اور غم کی حالت میں ہو اور مزاج اعتدال پر نہ ہو۔

سوالنامہ اور تعبیر

سوال کا کاغذ بڑا ہوتا کہ وضاحت کے ساتھ آسانی سے اس کا مفصل جواب بھی اسی کاغذ پر تحریر کیا جاسکے، سوال میں احترام کے ساتھ مخاطب کرنے کے علاوہ کچھ دعائیہ جملہ بھی ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ آپ کو اس کا اجر دے، آپ سے راضی ہو وغیرہ۔

سوال واضح عبارت میں ہو، حروف صاف اور خط نمایاں ہو، بہتر ہے کہ کسی صاحب علم ہی سے استفتاء مرتب کرائے، گذشتہ زمانہ میں تو بعض فقہاء شہر کے بعض مخصوص کاتبین کے لکھے ہوئے سوالات ہی قبول کرتے تھے، عام لوگوں کے سوال قبول نہ کرتے تھے۔

عام لوگوں کو فتویٰ میں دلیل کا مطالبہ نہیں کرنا چاہئے، ہاں اگر تسکین نفس اور اطمینان کے لئے دلیل کو جاننا ہی چاہتا ہے تو بہتر ہے کہ کسی اور مجلس میں آکر اس کی درخواست کرے خواص اور اہل علم دلائل واضح کردینے کی خواہش کرسکتے ہیں۔

سوال اگر تحریری صورت میں ہو تو مستفتی کو اپنا نام بھی لکھنا چاہئے۔(۱)

ناپسندیدہ اور بے مقصد سوالات

خواہ مخواہ ضرورت سے زیادہ اور نظری قسم کے سوالات کو اسلام میں پسند نہیں کیا گیا ہے، بخاری شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیل و قال اور کثرت سوال کو ناپسند فرمایا ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایسی چیزیں جو پیش نہیں آئیں، کے بارے میں سوال نہ کیا کرو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسے لوگوں کو برا بھلا کہتے تھے، امام اوزاعی نے فرمایا، جب اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کو علم کی برکت سے محروم رکھنا چاہتا ہے تو اس کی زبان پر لایعنی سوالات (اغالیط) ڈال دیتا ہے۔(۲)

ابو اسحاق شاطبی نے مختلف روایات کو سامنے رکھ کر بتایا ہے کہ جس نوعیت کے سوال ناپسندیدہ ہیں، ان میں حسب ذیل دس صورتیں بھی ہیں :

۱) ایسی چیز کی بابت سوال کرنا جس کا کوئی فائدہ نہیں، چنانچہ لوگوں نے آنحضور ﷺ سے اس کی حکمت دریافت کی کہ چاند کے باریک اور پھر رفتہ رفتہ موٹے ہونے میں کیا حکمت ہے؟ تو اس بے مقصد سوال کا جواب دینے سے اعراض کیا گیا، اور قرآن میں کہا گیا کہ وہ لوگوں کے لئے اوقات بتانے کا ذریعہ ہے اور درحقیقت چاند کے سلسلہ میں یہی مقصدی بات قابل ذکر ہے۔(۳)

---

(۱) یہ امام نووی کی "شرح المهذب" کے باب آداب الفتوى والمفتي والمستفتي سے ماخوذ ہے، راقم نے آداب المستفتی کے ضروری حصہ کی تلخیص کردی ہے اور کہیں کہیں کچھ اپنی طرف سے اضافہ کردیا ہے۔

(۲) امام ابو اسحاق شاطبی ، الموافقات : ۴/۳۱۷-۳۱۸

(۳) اکثر مفسرین کی یہی رائے ہے کہ یہاں قرآن نے اصل سوال سے احتراز کر کے ایک بامقصد بات بتادی ہے اور اس حقیقت کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ کردیا ہے کہ بے فائدہ سوالات نہیں کرنے چاہئیں، دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ یہاں ان کے سوال ہی کا جواب دیا گیا ہے کہ چاند کے موٹے اور باریک ہونے میں یہ حکمت ہے کہ اس کے ذریعہ وقت یعنی تاریخ معلوم ہوتی ہے کہ اگر چاند شروع ہی سے موٹا ہوتا یا آخر تک باریک رہتا تو تاریخ کا اندازہ نہ ہوسکتا جیسا کہ سورج کی وجہ سے تاریخ کا تعین مشکل ہے، اور راقم الحروف کے خیال میں یہی تفسیر زیادہ قرین قیاس ہے۔

اسی طرح ایک دفعہ حضور ﷺ نے فرمایا جو کچھ پوچھنا ہو پوچھو، حضرت عبداللہ بن حذیفہ نے دریافت کیا، من ابی؟ میرے باپ کون ہیں؟ اس سوال سے آپ ﷺ کے چہرہ پر ناپسندیدگی کے آثار دیکھے گئے۔

۲) دوسرے یہ کہ ضروری آگاہی حاصل ہو جانے کے بعد سوال کیا جائے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس فقرہ پر برہمی ہوئی، جب ایک شخص نے حج کے بارے میں دریافت کیا ''اکل عام؟'' کیا یہ حج ہر سال واجب ہے۔

۳) فی الوقت جس بات کی ضرورت نہ ہو اس کے بارے میں سوال کرنا، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''ذرونی ماترکتکم'' میں نے جس معاملہ میں تم کو چھوڑ دیا ہے اور کسی بات کا پابند نہ بنایا ہے اس میں تم بھی مجھے چھوڑ دو اور سوالات نہ کرو۔(۱)

۴) پیچیدہ و بے مقصد سوالات کرنا حدیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے ''اغلوطات'' سے منع فرمایا ہے اور ''اغلوطات'' ایسے ہی چیستاں سوالات کو کہتے ہیں۔

۵) کسی ایسی حکم کی علت دریافت کرنا جس کا تعلق عقل و قیاس سے نہیں ہے بلکہ بے سمجھے ایمان لانے، عمل کرنے اور اس پر یقین کرنے سے ہے، یا اس قسم کا سوال ایسا آدمی کرے جو ایسی دقیق باتوں کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔

۶) ضرورت سے زیادہ تکلف اور بے جا غلو پر مبنی سوال، چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمر ؓ ایک قافلہ کے ساتھ ایک پانی کے چشمہ پر پہنچے، ایک صاحب نے اس کی پاکی اور ناپاکی کی تحقیق کے لئے مقامی باشندہ سے سوال کیا کہ کیا اس پر درندہ جانور بھی آتے ہیں؟ حضرت عمر ؓ نے اس سوال کو ناپسند کیا اور اس شخص کو جواب دینے سے منع فرما دیا۔

۷) اس طرح سوال نہ کیا جائے کہ کتاب و سنت پر اعتراض اور اشکال کی بو آئے۔(۲)

۸) متشابہات یعنی دقیق اور مخفی امور کی بابت سوال کرنا، چنانچہ امام مالکؒ سے کسی نے سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ کس طرح عرش پر بیٹھتے ہیں؟ یعنی اس سے تو اللہ کے لئے جسم اور مکان لازم آتا ہے، حالاں کہ ذات والا شانہ، لامکان اور جسمانی کثافتوں سے بے نیاز ہے۔

امام مالکؒ نے فرمایا کہ ''استواء'' یعنی عرش پر جلوہ افروز ہونا معلوم ہے؛ اس لئے کہ قرآن میں اس کا ذکر ہے، اس کی کیفیت نامعلوم ہے اور اس کے بارے میں سوال کرنا ''بدعت'' ہے۔(۳)

۹) سلف صالحین اور صحابہ کے مشاجرات اور اختلافات کے متعلق سوال و بحث، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے کسی نے جنگ جمل کے بارے میں سوال کیا جو حضرت علی ؓ اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ہوئی تھی، تو فرمایا: یہ ایسے خون تھے جس سے اللہ تعالیٰ نے ہمارے ہاتھ کو روکا اور بچایا، لہٰذا مجھے پسند نہیں کیا کہ اب اپنی زبان کو اس سے ملوث کروں۔

۱۰) وہ سوال جن سے اپنی برتری جتلانا اور علمی غلبہ حاصل کرنا مقصود ہو۔(۴)

اس لئے ضرورت سے زیادہ اور بے مقصد سوالات سے احتراز کرنا چاہئے۔

(۱) یہ حکم نزول وحی کے زمانہ کے لئے تھا۔(مؤلف)

(۲) ہاں، مزید طمانیت اور زیادت ایمان کے لئے شائستہ لب ولہجہ میں ایسا سوال کیا جا سکتا ہے اور صحابہ ؓ کی زندگی میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔(مؤلف)

(۳) یہی حکم تقدیر وغیرہ کے مسائل کا ہے۔ (۴) الموافقات: ۴/۲۱-۳۲۰-۳۱۹

استقبال

لغوی معنی روبرو اور سامنے ہونے کے ہیں، فقہ کی کتابوں میں عموماً یہ لفظ قبلہ کے روبرو ہونے کے لئے بولا جاتا ہے۔

استقبال قبلہ کبھی تو فرض ہے، کبھی مستحب اور بعض حالات میں مکروہ۔(تفصیل کے لئے دیکھئے: قبلہ)

کیا استقبال قبلہ بُت پرستی ہے؟

ہمارے بعض ہندو اور آریہ مصنفین ''استقبال قبلہ'' بت پرستی اور شرک قرار دے کر اسلام کو بھی شرک و سنگ پرستی کا روادار بلکہ مرتکب قرار دینا چاہتے ہیں۔

حالاں کہ ''استقبال قبلہ'' کا مقصود ہرگز کعبہ کو خدا و معبود قرار دینا نہیں، نہ ہی کسی مسلمان کا ایسا عقیدہ ہے، بلکہ اس سے محض مسلمانوں کی مرکزیت اور اتحاد کو برقرار رکھنا مقصود ہے، اگر ایک ہی قبلہ نہ ہوتا تو ایک ہی مسجد میں جماعت اس طرح ہوتی کہ کچھ مغرب رُخ، کچھ مشرق کی طرف متوجہ اور کچھ کا چہرہ شمال وجنوب کی طرف، ہر جماعت اور ہر نماز میں یہ اختلاف پیدا ہوتا کہ اس نماز میں کس طرف رُخ ہو، پھر ہر مسجد کی تعمیر میں یہ نزاع پیدا ہوتی کہ اس مسجد کی تعمیر کس سمت کو ہو، اس طرح نماز جو اتحاد و اجتماعیت اور تواضع و فروتنی کا عملی پیغام ہے، اختلاف و نزاع اور استکبار کا سرچشمہ ثابت ہوتا۔

یہی وجہ ہے کہ بعض حالات میں شریعت استقبال قبلہ کے حکم کو نظر انداز بھی کر دیتی ہے، مثلاً سواری پر نفل نماز ادا کی جارہی ہو یا غلط فہمی کے باعث خلاف قبلہ سمت میں نماز پڑھ لی جائے تو استقبال قبلہ کی شرط ساقط ہو جاتی ہے، حالاں کہ اگر قبلہ کی حیثیت معبود کی ہوتی تو یہ نماز ہی درست نہ ہوتی، اس لئے کہ عبادت کا مقصود ہی فوت ہو گیا۔

نیز اگر کعبہ کا کوئی پتھر وہاں سے ہٹا کر کسی اور جگہ رکھ دیا جائے تو اس کا استقبال کافی نہیں، اگر کعبہ کو معبود کا درجہ دیا جاتا تو اس کو کافی سمجھا جاتا، خود قبلہ کا لفظ ہی بتاتا ہے کہ اس کا مقصد ایک سمت کی تعیین ہے نہ کہ عبادت، کیوں کہ ''قبلہ'' کے لفظ میں عبادت و بندگی کا کوئی مفہوم نہیں۔(نماز، استنجاء اور دوسرے مواقع پر استقبال قبلہ کے حکم کے لئے دیکھئے: قبلہ)

استلام

''استلام'' ''س، ل، م'' سے ماخوذ ہے، فقہاء کے یہاں حجر اسود کی نسبت سے یہ تعبیر استعمال ہوئی ہے، اگر پتھر کی طرف استلام کی نسبت کی جائے تو اس کے معنی ''لمس'' (چھونے) کے ہیں، خواہ لمس ہاتھ سے ہو یا ہونٹ سے ...... لمسۂ اما بالقبلۃ او بالید (۱)

اس طرح استلام کے معنی ہوئے بوسہ دینا یا چھونا۔

حجر اسود کا استلام اور چند ضروری احکام

ضروری احکام حسب ذیل ہیں:

☆ ایک بار کے طواف میں مجموعی اعتبار سے سات استلام کرنا ہے، حجر اسود کے استلام ہی سے طواف شروع کرنا ہے اور حجر اسود کے استلام ہی سے طواف ختم کرنا ہے۔(۲)

☆ اگر طواف کے بعد سعی بھی کرنی ہو تو مستحب ہے کہ صفا کی طرف نکلنے سے پہلے ایک بار پھر حجر اسود کا استلام کرے، اور اگر سعی کرنی نہیں ہو تو نماز طواف کے بعد حجر اسود کے استلام کی ضرورت نہیں۔(۳)

---

(۱) القاموس المحیط: ۱۴۴۸

(۲) ہندیہ: ۱/۲۵۵

(۳) حوالۂ سابق: ۲۲۶

☆ استلام کا طریقہ یہ ہے کہ حجر اسود کے بالمقابل کھڑا ہو، نماز کی طرح ہاتھ اٹھائے اور مونڈھوں تک رکھے، اور ہاتھ اٹھاتے ہوئے تکبیر کہے پھر ہاتھ چھوڑ دے۔(۱)

☆ حجر اسود کے بوسہ لینے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہتھیلیاں حجر اسود پر رکھے اور ہونٹ حجر اسود پر رکھ دے، اس طرح بوسہ نہ لے کہ آواز پیدا ہو۔(۲)

☆ اگر بوسہ لینے میں دوسروں کو تکلیف پہنچ سکتی ہو جیسا کہ آج کل عمومی صورت حال ہے تو ہاتھ سے چھوئے اور اپنے ہاتھ کو بوسہ دے لے، اور اگر ہاتھ سے چھونا بھی دشوار ہو اور کسی اور چیز کے ذریعہ چھو سکتا ہو تو اس سے حجر اسود کو چھوئے اور اسے بوسہ دیدے، (۳)...... خود رسول اللہ ﷺ کا بھی عصائے مبارک کے ذریعہ حجر اسود کو چھونا ثابت ہے۔(۴)

☆ اگر اس میں بھی دشواری ہو تو حجر اسود کا استقبال کرے، اپنی ہتھیلیوں کو حجر اسود کی طرف کرے اور تکبیر کہے، یہ کافی ہے، فقہاء نے تکبیر کے ساتھ ساتھ لا الہ الا اللہ اور الحمد للہ کہنے، نیز رسول اللہ ﷺ پر درود شریف بھیجنے کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی صراحت کی ہے کہ جو لوگ استلام پر قادر نہ ہوں ان کے لئے استقبال محض مستحب ہے، واجب نہیں۔(۵)

☆ ہاتھ اٹھاتے وقت ہتھیلیاں حجر اسود کی طرف ہوں، آسمان کی طرف نہ ہوں جیسا کہ دُعاء میں کیا جاتا ہے۔(۶)

☆ اگر کسی شخص نے طواف کی ابتداء اور اسکی انتہاء حجر اسود کے استلام پر کی لیکن درمیان میں استلام نہیں کیا تو کوئی حرج نہیں، البتہ استلام بالکل ہی نہیں کرنا اچھی بات نہیں، واذا ترک راسا فقد اساء۔(۷)

☆ آج کل عام طور پر حجر اسود پر عطر لگا ہوتا ہے، ایسی صورت میں احرام کی حالت میں حجر اسود کو بوسہ نہیں دینا چاہئے اور نہ ہاتھ سے چھونا چاہئے بلکہ اشارہ کرنے پر اکتفا کرنا چاہئے، اگر بوسہ لیا یا ہاتھ لگایا اور عطر لگ گیا تو کفارہ واجب ہوگا، وقالوا فیمن استلم الحجر فاصاب یدہ من طیبہ ان علیہ الکفارہ۔(۸)

☆ حجر اسود کے علاوہ رکن یمانی کا استلام کرنا بھی مستحب ہے، اگر نہ کرے تو کوئی حرج بھی نہیں۔(۹)

☆ اگر رکن یمانی کا استلام نہیں کر پائے تو حجر اسود کی طرح اشارہ نہ کرے بلکہ آگے بڑھ جائے، کیونکہ رکن یمانی کی طرف اشارہ کرنا ثابت نہیں۔

☆ حجر اسود اور رکن یمانی کے علاوہ کعبۃ اللہ کے کسی اور کونہ کا استلام درست نہیں، چنانچہ رکن عراقی اور رکن شامی کا استلام نہیں کیا جائے۔(۱۰)

کیا حجر اسود کا بوسہ لینا سنگ پرستی ہے؟

حجر اسود کے بوسہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ اسلام (نعوذ باللہ) صنم پرستی کا قائل ہے، اور مسلمان حجر اسود کی بندگی کرتے ہیں، حجر اسود کی تقبیل کے وقت بھی تکبیر اور حمد وثنا کی جاتی ہے اور اللہ تعالی کی توحید کا اعلان کیا جاتا ہے، حجر اسود کی مدح وستائش یا اس کی تعظیم واحترام کا ایک لفظ بھی نہیں کہا جاتا؛ بلکہ حجر اسود کے بوسہ کا

(۱) ہندیہ:۱/۲۲۵
(۲) البحر الرائق:۲/۳۲۶
(۳) ہندیہ:۱/۲۲۵
(۴) دیکھئے: مسلم:۱/۴۱۳
(۵) ہندیہ:۱/۲۲۵
(۶) حوالۂ سابق
(۷) ہندیہ:۱/۲۲۶
(۸) درمختار مع الرد:۲/۱۴۶
(۹) ہندیہ:۱/۲۲۶
(۱۰) ہندیہ:۱/۲۲۶

مثلاً اس کی اس نسبت کا احترام ہے کہ وہ جنت سے لایا گیا ہے، خدا کے کتنے ہی پیغمبروں نے اسے چھوا ہے اور بوسہ دیا ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے اس کا استلام فرمایا ہے، غرض یہ پتھر کی بندگی نہیں، بلکہ اس کی نسبت کا احترام اور پیغمبروں کی سنت کی اتباع وپیروی ہے، چنانچہ سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حجر اسود کا بوسہ لیتے وقت صاف طور پر یہ بات ارشاد فرمائی کہ میں تجھے نفع دینے والا اور نقصان پہنچانے والا نہیں سمجھتا، بلکہ محض اس وجہ سے تمہارا بوسہ لیتا ہوں کہ پیغمبر اسلام جناب رسول اللہ ﷺ نے تیرا بوسہ لیا ہے،(۱) —— پھر اس پہلو سے بھی غور کیجئے کہ اگر حجر اسود بجائے خود قابل احترام ہوتا تو وہ کہیں بھی رکھا جاتا، وہاں بوسہ لینا مسنون ہوتا، لیکن کعبۃ اللہ میں جو جگہ حجر اسود کے لئے متعین ہے، اسی جگہ پر بوسہ لینا مسنون ہے، پس یہ سنت نبوی کی اتباع وپیروی ہے نہ کہ حجر اسود کی اتباع وبندگی۔

استمناء (جلق)

استمناء کے معنی بالارادہ عضو تناسل کو حرکت میں لاکر اس سے مادہ منویہ خارج کرنے کے ہیں، اسلام کی نگاہ میں انسان کا پورا وجود اور اس کی تمام تر صلاحیتیں اللہ کی امانت ہیں، قدرت نے ان کو ایک خاص مقصد کے تحت جنم دیا ہے، جو شخص جسم کے کسی حصہ کا غلط استعمال کرتا ہے وہ دراصل خدا کی امانت میں خیانت اور خلق اللہ میں من چاہے تغیر کا مرتکب ہوتا ہے، انسان کے اندر جو جنسی قوت اور مادہ منویہ رکھا گیا ہے، وہ بھی بے مقصد اور بلاوجہ نہیں ہے، بلکہ اس سے نسل انسانی کی افزائش اور بڑھوتری مقصود ہے اور اس قسم کا عمل چاہے جلق واستمناء ہو یا اغلام بازی یا اپنی بیوی سے لواطت، اس مقصد کے عین مغائر اور اس سے متصادم ہے۔

جلق کا حکم

اس لئے یہ عمل بھی ممنوع اور حرام ہے، آنحضور ﷺ نے فرمایا:

"ناكح اليد ملعون"۔

اس کی حرمت پر سورہ المومنون کی آیت ۵ تا ۷ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں جنسی خواہشات کی تکمیل کے لئے دو ہی راستوں کی تحدید کردی گئی ہے، ایک بیوی، دوسرے باندی، اور ظاہر ہے یہ ایک تیسری صورت ہے، فقہاء احناف نے اسے قابل تعزیر جرم قرار دیا ہے۔(۲)

قضاء شہوت کی نیت سے ایسا کرنا قطعاً جائز نہیں، ہاں اگر شہوت کا غلبہ ہو، زنا سے بچنے اور شہوت میں سکون اور ٹھہراؤ پیدا کرنے کے لئے ایسا کیا جائے تو فقہاء نے لکھا ہے کہ اُمید ہے کہ اس پر وبال اور عذاب نہ ہوگا۔(۳)

اسی ضرورت کے ذیل میں علاج اور میڈیکل جانچ کی غرض سے مادہ منویہ کا نکالنا بھی داخل ہے۔

تاہم ان سب کا تعلق اتفاق سے ہے، عادت کی تو اجازت نہیں —— روزہ کی حالت میں جلق کرنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا، قضاء واجب ہوگی مگر کفارہ نہ ہوگا۔(۴)

استناد

آگے کی طرف ٹیک لگانے کو کہتے ہیں، اگر آدمی اپنے آگے رکھی ہوئی کسی چیز کا سہارا لے کر بیٹھے، اس طرح کہ اگر وہ سہارا ہٹا

(۱) سنن نسائی، حدیث نمبر: ۲۹۴۰،۲۹۴۱، باب تقبيل الحجر

(۲) الاستمناء حرام وفيه التعزير، الحاوی، كتاب الاختيار، ترجمہ: ۱۷۰۰، مطبوعہ: پاکستان

(۳) خلاصة الفتاوى: ۱/۲۶۰، كتاب الصوم، جنس فی المجامعة (۴) حوالۂ مذکور

دیا جائے تو گر پڑے اور اس کی سرین بھی زمین سے ہٹی ہوئی ہو تو اس نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر سرین زمین سے لگی ہوئی تھی تو صحیح تر قول یہ ہے کہ وضوء نہیں ٹوٹے گا۔(۱)

اُصولِ فقہ کی اصطلاح میں

علماء اُصول کے نزدیک استناد سے مراد یہ ہے کہ بعد کے زمانہ میں کوئی حکم لگایا جائے اور اس سے پہلے زمانہ پر اس کی بنیاد رکھی جائے، مثلاً: غاصب پر تاوان کا حکم لگایا جائے اور تاوان کی مقدار کے تعین کے لیے ''زمانہ غصب'' کی طرف لوٹا جائے گا اور اس وقت مال مغصوب کی جو قیمت تھی وہ وصول کی جائے گی۔(۲)

استنجاء

پیٹ سے نکلنے والی نجاستوں ریاح، پیشاب اور پاخانہ کو ''نجو'' کہتے ہیں، اسی سے استنجاء ہے، جس کے معنی ان نجاستوں کی جگہ کو صاف کرنا ہے۔(۳)

استنجاء کے اصطلاحی معنی بھی وہی ہیں جو اس کے لغوی معنی ہیں۔

استنجاء کا حکم

عام طور پر حکم کے اعتبار سے فقہاء نے استنجاء کے پانچ درجات کئے ہیں، دو صورتوں میں فرض، ایک صورت میں سنت، ایک صورت میں مستحب اور ایک صورت میں بدعت، فرض کی دو صورتیں یہ ہیں:

۱) جنابت، حیض یا نفاس سے غسل کرتے وقت مخرج نجاست کو دھولینا تاکہ نجاست پورے بدن میں پھیلنے نہ پائے۔

۲) نجاست اپنے مخرج سے تجاوز کر جائے، اب امام محمدؒ کے نزدیک تھوڑا بھی تجاوز ہو تو استنجاء واجب ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک درہم کے بقدر نجاست بڑھ جائے تب استنجاء واجب ہوگا۔

اگر نجاست اپنے مخرج سے متجاوز نہ ہو تو استنجاء سنت ہے، اگر صرف پیشاب کرے تو مستحب ہے اور خروج ریح کی وجہ سے استنجاء کرنا بدعت ہے، یہ بات علامہ شامیؒ نے کتاب الاختیار کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں کہ استنجاء کرنا مطلقاً سنت مؤکدہ ہے، خواہ نجاست عادت کے مطابق ہو یا عادت کے خلاف، خشک ہو یا تر اور استنجاء پانی سے کر رہا ہو یا پتھر سے، لہٰذا استنجاء نہ کرنا مکروہ ہوگا، تاہم یہ محض تعبیر کا اختلاف ہے، علامہ حصکفیؒ کے نزدیک بھی اگر نجاست مخرج سے ایک درہم سے زیادہ متجاوز ہو جائے تو اس کا دھونا واجب ہے۔(۴)

البتہ ان اہل علم نے اس کو استنجاء میں شمار نہیں کیا ہے، کیوں کہ استنجاء مخرج کی نجاست کو دھونے سے عبارت ہے، علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ یہی نقطۂ نظر صاحب بحر کا ہے۔(۵)

استنجاء کے ارکان

استنجاء کے ارکان، یعنی اس کے متعلقات چار ہیں:

(الف) استنجاء کرنے والا۔

(ب) جس چیز سے استنجاء کیا جائے۔

(ج) وہ نجاست جو پیشاب پاخانہ کے راستہ سے نکلے۔

(د) نجاست نکلنے کی جگہ۔(۶)

(۱) الفتاویٰ الهندیہ:۱/۱۲۰

(۲) قواعد الفقه:۱۷۵

(۳) القاموس المحیط:۱۷۲۳، نیز دیکھئے: رد المحتار:۱/۵۴۵

(۴) در مختار:۱/۵۵۰

(۵) الدر المختار و رد المحتار:۱/۵۴۵-۵۴۶

(۶) الدر المختار مع الرد:۱/۵۴۶

استنجاء کرنے والے سے متعلق احکام

جیسے تمام احکام شرعیہ بالغ ہونے سے متعلق ہیں، ظاہر ہے کہ کسی آدمی پر بظاہر استنجاء کا واجب ہونا اس کے بالغ ہونے سے متعلق ہے، البتہ بطور تربیت اس وقت سے استنجاء کرنے کا حکم دیا جائے گا، جس عمر میں بچے عام طور پر خود استنجاء کرنے لگتے ہیں، تاہم جب تک بچے میں یہ صلاحیت پیدا نہ ہو جائے، چوں کہ ماں باپ سے بچے کی پرورش و تربیت متعلق ہوتی ہے اس لئے بچے کو استنجاء کرانا بھی ان کی ذمہ داری میں شامل ہوگا۔

چنانچہ فقہاء نے بچوں کو استنجاء کرانے کے آداب میں لکھا ہے کہ عورتوں کو چاہئے کہ بچوں کو استنجاء کے لئے اس طرح نہ پکڑے کہ قبلہ بچے کے دائیں یا بائیں جانب پڑے، اگر کوئی مرد مریض ہو تو بیوی اسے استنجاء کرائے اور اگر بیوی نہیں ہو تو استنجاء اس سے معاف ہے، اسی طرح اگر عورت مریض ہو اور خود استنجاء نہیں کر سکتی ہو تو شوہر استنجاء کرائے گا اور شوہر نہ ہو تو استنجاء کا حکم اس سے ساقط ہو جائے گا۔(۱)

کن چیزوں سے استنجاء کیا جائے؟

جن چیزوں سے استنجاء کرنے کی گنجائش ہے وہ دو ہیں، پانی، اور کوئی بھی ایسی چیز جس میں نجاست کو دور کرنے کی صلاحیت ہو، اور وہ خود پاک ہو جیسے پتھر، مٹی کا ڈھیلا، اینٹ، لکڑی اور کپڑے وغیرہ...... مما هو عين طاهرة قالعة لا قيمة لها، (۲) البتہ ایسی اشیاء جو قابل احترام سمجھی جاتی ہوں استنجاء کرنا مکروہ ہے، جیسے ریشمی کپڑا، کتابوں کے اوراق، ایسے سادہ اوراق جن پر لکھا جا سکتا ہو، کھانے کی اشیاء، جانور کا چارہ، جانور کی لد، سوکھی ہوئی نجاست، چونا، شیشہ، کوئلہ وغیرہ، (۳) لہٰذا ایسا کاغذ جو خاص طور پر استنجاء ہی کے لئے تیار کیا گیا ہو اور اس پر لکھا نہیں جا سکتا ہو، اس سے استنجاء کرنے میں کراہت نہیں ہے، کیوں کہ کاغذ آلۂ کتابت و آلۂ علم ہونے کی وجہ سے قابل احترام ہے اور یہ آلۂ علم و کتابت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، **وإذا كانت العلة في الأبيض كونه آلة الكتابة ...... يوخذ فيها عدم الكراهة فيما لا يصلح لها إذا كان قالعاً للنجاسة غير متقوم۔** (۴)

استنجاء صرف پانی سے بھی کیا جا سکتا ہے صرف ڈھیلے سے بھی، اور بہتر ہے کہ ڈھیلا استعمال کر کے پھر پانی کا استعمال کرے، ڈھیلے کی تعداد حنفیہ کے یہاں متعین نہیں ہے، بہتر ہے کہ تین ڈھیلے استعمال کرے، یا ایسا ایک ڈھیلا جس کے تین کونوں سے استنجاء کر سکتا ہو، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی کہ آپ نے فرمایا: جو شخص استنجاء کرے وہ طاق عدد میں پتھر استعمال کرے، اگر ایسا کرے تو بہتر ہے اور نہ کرے تو بھی مضائقہ نہیں، (۵) امام شافعیؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک کم از کم تین پتھروں کا استعمال ضروری ہے، جیسا کہ حضرت سلمان فارسی ﷺ وغیرہ کی روایات ہیں، جن میں تین پتھروں کے استعمال کی تاکید کی گئی ہے، (۶) پانی کے استعمال کی صورت میں کوئی مقدار متعلق نہیں، البتہ اتنا پانی استعمال کرے کہ طبیعت مطمئن ہو جائے، البتہ بہتر تین بار پانی سے دھونا ہے، جیسا کہ غیر مرئی نجاستوں کا حکم ہے، (۷) پس سب سے بہتر پانی اور پتھر کو جمع کرنا ہے اس کے بعد پانی سے دھونا، پھر پتھر کا استعمال کرنا۔(۸)

(۱) هنديه: ۱/۵۰
(۳) الدر المختار و ردالمحتار: ۱/۵۵۱-۵۵۲
(۵) ابوداؤد: ۱/۶
(۷) ردالمحتار: ۱/۵۴۹
(۲) الدر المختار مع الرد: ۱/۵۴۸، هنديه: ۱/۴۸
(۴) ردالمحتار: ۱/۵۵۲
(۶) دیکھئے: ترمذی، حدیث نمبر: ۱۶، و دیگر کتب احادیث
(۸) حوالة سابق: ۵۵۰

اگر بے ستری کا اندیشہ ہو؟

استنجاء کا مسنون یا واجب ہونا اس وقت ہے جب کہ استنجاء کرنے کی وجہ سے بے ستری کی نوبت نہ آئے ، اگر کوئی شخص دوسرے کے سامنے بے ستر ہو جائے تو یہ حرام اور اس کے فاسق ہوجانے کا سبب ہے، اس لئے اگر بے ستری کی نوبت ہو تو استنجاء ترک کردے، البتہ اگر قضاء حاجت کا شدید تقاضہ ہو اور کوئی جگہ پردہ کی نہ ہو تو مجبوراً لوگوں کے سامنے بھی تکمیل ضرورت کرسکتا ہے، جہاں تک استنجاء کرنے اور نجاست دھونے کی بات ہے تو مرد ہو اور مردوں کے درمیان اور عورت ہو اور عورتوں کے درمیان اور پردہ کی کوئی صورت نہ ہو تو استنجاء کر لینے کی گنجائش ہے۔(۱)

خارج ہونے والی اور باہر سے لگ جانے والی نجاست

نجاست جو جسم سے خارج ہو، سب کا حکم ایک ہی ہے اور سب کے لئے استنجاء کی وہی تفصیلات ہیں جو اوپر ذکر کی گئیں، خواہ نجاست کا نکلنا عادت کے موافق ہو جیسے پیشاب پاخانے، یا خلاف عادت جیسے خون اور پیپ وغیرہ، اگر اندر سے نجاست خارج نہ ہو بلکہ باہر سے لگ گئی ہو تو کیا اسے بھی ڈھیلے سے صاف کر دینا کافی ہوگا؟ اس میں کسی قدر اختلاف رائے ہے، صحیح رائے یہی ہے کہ اس کے لئے بھی پانی یا ڈھیلے سے استنجاء کرنا کافی ہوگا، (۲)، البتہ ڈھیلے سے استنجاء کرنے والا شخص اتنی مقدار میں پانی اسی حالت میں اترے کہ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں "کم مقدار پانی" کہا جاتا ہے، تو پانی ناپاک ہو جائے گا ، کیونکہ ڈھیلے کے استعمال سے نجاست پوری طرح دور نہیں ہوتی بلکہ اس کی مقدار کم ہوجاتی ہے اور ماء قلیل تھوڑی سی نجاست سے بھی ناپاک ہوجاتا ہے۔(۳)

اگر نجاست مخرج سے ایک درہم سے زیادہ تجاوز کر جائے تو متجاوز حصہ کا پانی سے دھونا ضروری ہوتا ہے، البتہ عین مخرج پر جو نجاست لگی ہو اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، (۴) خواہ مخرج پر لگی ہوئی نجاست بذات خود مقدار درہم سے زیادہ ہو، تب بھی صحیح یہ ہے کہ ڈھیلے سے استنجاء کافی ہوگا، پانی کا استعمال کرنا ضروری نہیں۔(۵)

استنجاء کی کیفیت

استنجاء کی کیفیت یہ ہونی چاہئے کہ جسم کو پوری طرح ڈھیلا رکھے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کرے، ہاں اگر روزے سے ہو تو جسم کو ڈھیلا رکھنے سے بچے، بہتر ہے کہ تین سے زیادہ انگلیاں استنجاء میں استعمال نہ کرے، اور انگلیوں کی چوڑائی کے حصہ سے استنجاء کرے، نہ کہ انگلیوں کے پور سے، (۶) مردوں کے لئے بہتر ہے کہ کسی طرح بائیں حصہ پر ٹیک لگا کر بیٹھیں، عورتوں کے لئے نہیں ، (۷) اگر ڈھیلے سے استنجاء کر رہا ہو تو مستحب ہے کہ پاک ڈھیلے دائیں طرف رکھے اور استعمال شدہ بائیں طرف۔

مستحبات وآداب

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں استنجاء میں پہلے پچھلے حصہ کو دھوئے پھر اگلے حصہ کو اور صاحبین کے نزدیک پہلے اگلے حصہ کو پھر پچھلے حصہ کو، اسی کو اہل علم نے ترجیح دی ہے۔(۸)

استنجاء کرتے وقت جسم پر نرمی سے پانی ڈالے اور نرمی کے ساتھ

---

(۱) دیکھئے: درمختار: ۱/۵۴۹
(۲) الدرالمختار مع الرد : ۱/۵۴۷
(۳) ردالمحتار: ۱/۴۸
(۴) درمختار و ردالمحتار: ۱/۵۵۰
(۵) هندیه: ۱/۴۹
(۶) هندیه: ۱/۴۹
(۷) هندیه: ۱/۴۸
(۸) هندیه : ۱/۴۹

جسم کو ملے، زور سے پانی مارنے اور رگڑنے سے پرہیز کرے، (۱) استنجاء کے وقت اگر عضو مخصوص کو پکڑنا پڑے تو ڈھیلے کو دائیں ہاتھ سے پکڑے اور بائیں ہاتھ سے عضو مخصوص کو پکڑے اور اس کو حرکت دے۔ (۲)

قضاءِ حاجت کی حالت میں قبلہ کی طرف چہرہ رکھنا یا پشت کرنا مکروہ ہے، اگر قضاء حاجت کوئی دوسرے رُخ پر کرے، لیکن آب دست کرتے وقت قبلہ کی طرف چہرہ یا پشت ہو تو خلاف ادب ہے مگر مکروہ تحریمی نہیں، ہاں اگر قبلہ کے دائیں بائیں تیز ہوا چل رہی ہو کہ اگر اس طرف رُخ کر کے پیشاب کرے گا تو پلٹ کر نجاست لگ جائے گی، تو نجاست سے بچنے کے لئے قبلہ کی طرف پشت کر کے قضاء حاجت کر سکتا ہے، کیوں کہ قبلہ کا سامنا کرنا بہ مقابلہ قبلہ کے پیچھے ہونے کے زیادہ نامناسب ہے، (۳) اسی طرح سورج اور چاند کی طرف رُخ کر کے پیشاب یا پاخانہ کرنا مکروہ تنزیہی ہے، کیوں کہ چاند اور سورج اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہے۔ (۴)

جہاں استنجاء کرنا مکروہ ہے

پانی میں پیشاب یا پاخانہ کرنا مکروہ ہے، اگر ٹھہرے ہوئے کثیر پانی میں ہو تو مکروہ تحریمی، ٹھہرے ہوئے قلیل پانی میں ہو تو حرام اور بہتے ہوئے پانی میں ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، البتہ مجبوری کی صورت مستثنیٰ ہے، جیسے کوئی شخص کشتی میں ہو، اسی سے فقہاء نے یہ بات اخذ کی ہے کہ نہروں کے اوپر بیت الخلاء بنانا یا بیت الخلاء کا پانی نہروں میں بہا دینا درست نہیں۔ (۵)

نہر یا کنویں یا حوض یا چشمے کے کنارے پیشاب کرنا گو نجاست پانی تک نہ پہنچے، اسی طرح کھیت میں پانی یا پھل دار درخت کے نیچے قضاء حاجت کرنا یا ایسی سایہ دار جگہ میں قضاء حاجت کرنا جہاں کہ لوگ بیٹھتے ہوں، مکروہ ہے۔ (۶)

رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو ٹھہرنے کی جگہ، راستہ اور سایہ میں قضاء حاجت سے منع کیا ہے، (۷) اسی سے فقہاء نے یہ بات اخذ کی ہے کہ ہریالی جس سے لوگ مستفید ہوتے ہوں، میں بھی قضاء حاجت نہیں کرنی چاہئے، (۸) قبرستان میں قضاء حاجت کرنا مکروہ تحریمی ہے، جانوروں کے درمیان ہوا کے بھاؤ پر، چوہا سانپ یا چیونٹی وغیرہ کے بل میں، لوگوں کے بیٹھنے کی جگہ پر، راستے کے کنارہ، قافلہ یا خیمہ کے قریب استنجاء کرنا مکروہ ہے، یہ بات بھی مکروہ ہے کہ نیچے بیٹھ کر اوپر پیشاب کیا جائے، استنجاء کی حالت میں ایک دوسرے سے گفتگو کرنا بھی مکروہ ہے، بلا عذر کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اسی طرح بلا عذر لیٹ کر، یا بے لباس ہو کر پیشاب کرنا یا ایسی جگہ پیشاب کرنا جہاں پر لوگ وضو یا غسل کرتے ہیں مکروہ ہے۔ (۹)

یہ بات بھی مکروہ ہے کہ عیدگاہ میں یا مسجد کے قریب قضاء حاجت کرے۔ (۱۰)

استنجاء کی حالت میں نجاست کی طرف دیکھنا، تھوکنا، بلغم پھینکنا، بلا وجہ کھانسنا آسمان کی طرف دیکھنا، زیادہ دیر تک بیٹھے رہنا اور بلا ضرورت اپنے حصہ ستر کی طرف دیکھنا مکروہ ہے۔ (۱۱)

---

(۱) ھندیہ ۱/۴۹
(۲) ھندیہ ۱/۴۸
(۳) ردالمحتار ۱/۵۵۴
(۴) درمختار و ردالمحتار ۱/۵۵۵
(۵) درمختار و ردالمحتار ۱/۵۵۲
(۶) درمختار و ردالمحتار ۱/۵۵۶
(۷) ابوداؤد:۲۹، ابن ماجہ:۳۲۸
(۸) ردالمحتار ۱/۵۵۶
(۹) درمختار و ردالمحتار ۱/۵۵۷-۵۵۸
(۱۰) درمختار ۱/۵۵۶، ھندیہ ۱/۵۰
(۱۱) ھندیہ ۱/۵۰

ذکر و دُعاء

استنجاء کے آداب میں سے یہ ہے کہ داخل ہوتے ہوئے یہ دُعاء پڑھے :

اللھم إني أعوذ بک من الخبث و الخبائث .

اے اللہ ! میں آپ کی پناہ میں آتا ہوں مرد و عورت شیاطین سے۔

کہ رسول اللہ ﷺ نے داخل ہوتے ہوئے یہی دُعاء پڑھی ،(۱) اور جب استنجاء سے باہر نکلے تو یہ دُعاء پڑھے :

الحمد للہ الذی أخرج عني ما یوذیني وابقیٰ ماینفعني .

تمام تعریف اس اللہ کے لئے جس نے تکلیف دہ چیز کو نکال دیا اور نفع بخش چیز کو باقی رکھا۔ (۲)

استنجاء خانہ میں جاتے ہوئے پہلے بایاں پاؤں رکھے اور نکلتے ہوئے پہلے دایاں ، کھڑے ہوئی حالت میں کپڑے نہ اُتارے ، قضاء حاجت کے درمیان نہ بولے ، نہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے ، نہ سلام کا ، اذان کا ، چھینکنے والے کا جواب دے ، چھینک آئے تو دل ہی دل میں الحمد للہ کہے ، بیت الخلاء میں سر ڈھک کر جائے ، بہتر ہے کہ جس کپڑے میں نماز پڑھتا ہو اس کپڑے میں قضاء حاجت نہ کرے ، اور اگر کرے تو نجاست اور استعمال شدہ پانی سے کپڑے کو بچانے کا پورا اہتمام کرے ، اگر انگوٹھی پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو ، یا قرآن کی کوئی آیت لکھی ہوئی ہو تو پہن کر بیت الخلاء نہ جائے۔ (۳)

فراغت کے بعد

استنجاء کے بعد ہاتھ دھوئے ، اگر شرمگاہ دھوتے ہوئے ہاتھ پوری طرح دھل گیا اور بدبو دور ہوگئی تو الگ سے ہاتھ دھونا ضروری نہیں ، لیکن یہ ضروری ہے کہ ہاتھ سے بھی اور مقام نجاست سے بھی بدبو کا ازالہ ہو جائے ، ہاں اگر باوجود کوشش کے بدبو ختم نہ ہو تو حرج نہیں ، بہر حال استنجاء کے بعد ہاتھ دھوئے تو بہتر ہے ، (۴) بہتر ہے کہ ہاتھ کو مٹی سے رگڑ کر دھوئے ، پھر کھڑے ہونے کے بعد کپڑے سے اپنی شرمگاہ کو پونچھ لے اور اگر اس کو وسوسہ پیدا ہوتا ہو تو شرمگاہ پر پانی کے چھینٹے مار لے ، (۵) آج کل صابن کا استعمال مٹی سے ہاتھ ملنے کے قائم مقام ہے اس لئے یہ بھی کافی ہے۔

استہلال

نومولود بچوں کے اس رونے کو کہتے ہیں جو پیدائش کے بعد پہلی مرتبہ عادۃً اور عموماً ہوا کرتا ہے ، یہ گویا اس کی زندگی کی علامت اور شہادت ہے۔

نومولود کی موت

نومولود بچوں کے سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ اگر وہ زندہ پیدا ہوا اور پیدائش کے بعد زندگی کی کوئی علامت ظاہر ہوئی ، پھر مر گیا تو نماز جنازہ پڑھی جائے گی ، اگر مردہ ہی پیدا ہوا تو نماز جنازہ کی ضرورت نہیں اور اگر ولادت کے درمیان ہی بچہ کی موت واقع ہوگئی تو پھر دیکھا جائے کہ اس کے جسم کا اکثر حصہ بحالت زندگی نکلا یا نہیں ، اگر زندگی کی حالت میں نکلا تو نماز جنازہ ہوگی ورنہ نہیں۔ (۶)

امام مالکؒ کے یہاں غسل اور نماز جنازہ کے لئے ضروری ہے کہ بچہ کے اندر واضح طور پر اور قابل لحاظ وقت تک حرکت رہی ہو ، امام شافعی کے یہاں اگر سانس اور دل کی دھڑکن کا احساس

(۱) ترمذی:۱/۷۸، بخاری:۱/۲۶
(۲) ھندیہ:۱/۵۰
(۳) ھندیہ:۱/۵۰
(۴) ھندیہ:۱/۴۹، درمختار و ردالمحتار:۱/۵۵۸
(۵) ردالمحتار:۱/۵۶۰
(۶) الفتاویٰ الھندیہ :۱/۱۵۹

ہوجائے تب تو نماز پڑھی جائے گی اور اگر صرف حرکت پائی گئی یا جسم ٹھنڈا ہوگیا تو صرف غسل دیا جائے گا، امام احمد امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں۔(۱)

استیعاب

کسی چیز کو پوری طرح احاطہ اور گھیرے میں لے لینے کو کہتے ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں عموماً یہ لفظ سر کے مسح کے سلسلہ میں ذکر کیا جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضو میں مستحب ہے کہ پورے سر کا مسح کیا جائے، (۲) دوسرے لفظوں میں مسح کے ذریعہ سر کا استیعاب کرلیا جائے اور سر کے چوتھائی حصہ کا مسح فرض ہے، (۳) اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے سر کے اگلے چوتھائی حصہ کا جسے عربی زبان میں "ناصیہ" کہا جاتا ہے مسح کیا ہے، (۴) امام مالکؒ کے یہاں پورے سر کا اور ان کے بعض اصحاب کے نزدیک تہائی اور بعض کے یہاں دو تہائی کا مسح فرض ہے، امام شافعیؒ کے یہاں چند بال کا مسح بھی کافی ہے۔(۵)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: وضوء)

استیلاد (اُم ولد ہونا)

کسی باندی کے اُم ولد بنا دینے کو "استیلاد" کہتے ہیں، "اُم ولد" ایک خاص اصطلاح ہے، یہ اس باندی کو کہتے ہیں جس کو اپنے آقا سے بچہ پیدا ہوجائے اور وہ اس کے بچہ کی ماں بن جائے، اب اس باندی کو فروخت کرنا، دوسرے کو ہبہ کرنا اور کوئی بھی ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے اس کی غلامی بدستور باقی رہے جائز نہیں، اس عورت سے جنم لینے والے بچے خود اس مرد کے صلبی اولاد کے حکم میں ہوں گے اور اس کی موت کے بعد وہ عورت آزاد ہوجائے گی، (۶) فقہاء نے ان مسائل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے جس کی موجودہ زمانہ اور حالات کے لحاظ سے چنداں ضرورت نہیں رہی، اس لئے اسی مختصر وضاحت پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

غلامی کے سد باب کی حکیمانہ تدبیر

اسلام نے گو اس زمانہ کے فکری اور سیاسی حالات کے پیش نظر غلامی کی قدیم رسم پر یکسر خط تنسیخ نہیں پھیرا، لیکن عملاً ایسے اُصول اور ضابطے مقرر کردیئے جو رفتہ رفتہ از خود اس کی بیخ و بن اکھاڑ دے، انھیں میں سے ایک "استیلاد" بھی ہے کہ باندیوں سے جنسی تعلق کی اجازت دی گئی، عزل اور مانع حمل تدابیر اختیار کرنے کو ناپسند فرمایا گیا اور پھر ولادت کے بعد نہ صرف اس عورت بلکہ اس کی پوری نسل کو پروانۂ آزادی بخش دیا گیا اور ان تمام تدابیر پر قدغن لگادی گئی جو اسے آئندہ بھی غلام بنائے رکھ سکتی تھی۔

استیلاء

استیلاء کے معنی غالب آجانے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں دارالحرب کے کافروں کے مسلمانوں یا کسی دوسری مملکت کے کافروں ہی پر غالب آجانے کو کہتے ہیں۔

کفار کا غلبہ

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اہل کفر اگر کسی کے مال پر غلبہ حاصل

---

(۱) کتاب الافصاح :۱/۱۸۳، رحمة الامة :۸۵، المغنی :۲/۲۰۰
(۲) الفتاوی الهندیه :۱/۷
(۳) حوالۂ سابق :۵
(۴) رواه مسلم ، عن مغيرة بن شعبه :۱/۱۳۴
(۵) بداية المجتهد :۱/۱۲، المسئلة السادسة من التحديد
(۶) الهدايه :۲/۲۵۰-۲۵۱

کرلیں تو وہی اس کے مالک قرار پاتے ہیں، اس طرح اگر غیر مسلموں کی ایک مملکت کسی دوسری مملکت کے مال پر غاصبانہ قبضہ حاصل کرلے تو وہ اس کی مالک ہو جائے گی اور مسلمانوں کے لئے ان سے ایسی اشیاء کا خرید کرنا درست ہوگا، اور خریدنے کے بعد وہ اس کے جائز مالک قرار پائیں گے۔

اسی طرح اگر دار الحرب کے باشندے کسی مسلمان کے مال پر جابرانہ قبضہ کرلیں اور پھر کوئی دوسرا مسلمان اس سے خرید لے تو وہی خریدار اس کا اصل مالک متصور ہوگا، اسی طرح اگر وہ مال جنگ کے بعد بہ طور غنیمت کے ہاتھ لگے اور تقسیم ہو کر کسی کے حصہ میں جائے تو جس کے حصہ میں جائے وہی اس کا مالک ٹھہرا اور اگر تقسیم سے پہلے اس کا پہلا مالک مطالبہ کرے کہ یہ شئی اس کی ہے اور اسے ثابت کردے تو اسلامی حکومت بلا کسی قیمت کے وہ مال اس کو سپرد کردے گی۔(۱)

البتہ آدمی پر بزور غلبہ حاصل کر لینے کے باوجود وہ اس کے مالک نہیں ہوں گے، چاہے وہ آزاد ہوں یا غلام، لیکن مسلمان ان کی جن اشیاء پر بھی بذریعہ جنگ قابض ہوں چاہے وہ از قبیل مال ہو یا انسان، ان کے مالک ہوں گے اور ان سب کا شمار مالِ غنیمت میں ہوگا۔(۲)

اسد (شیر)

اسد کے معنی شیر کے ہیں، یہ درندہ جانور ہے اور اپنے کچلی والے دانتوں سے شکار کرتا ہے، اس لئے حرام ہے، حضور ﷺ نے ایسے تمام درندہ جانوروں کو حرام قرار دیا ہے جو ذی ناب ہوں، (۳) یعنی وہ دانت کو شکار کے لئے استعمال کرتے ہوں۔

چوں کہ اس کا گوشت حرام ہے، اس لئے اس کا جھوٹا بھی حرام ہے، (۴) اور ناپاک ہے امام احمدؒ کا بھی صحیح تر قول یہی ہے۔(۵)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: سؤر)

نیز چوں کہ حرام ہونے کی وجہ سے شریعت اس کو مال تصور نہیں کرتی، اس لئے اس کی خرید وفروخت بھی درست نہیں، (۶) اور موذی ہونے کی وجہ سے اس کا قتل نہ صرف جائز ہے بلکہ حالت احرام میں بھی اس کے قتل کی اجازت ہے، البتہ اگر وہ حملہ آور ہوا اور بچنے کے لئے اس کو قتل کیا تو کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر کسی حملہ کے بغیر از خود اسے قتل کیا گیا تو بطور دم ایک بکری واجب ہوگی۔(۷)

اور قابو پا جانے کی صورت میں چوں کہ اس کے زندہ رہنے کی وجہ سے لوگوں کے اذیت میں مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ موجود ہے، اس لئے اس کا مار ڈالنا یا کسی محفوظ جگہ زو وغیرہ میں رکھ دینا واجب ہوگا، آج کل بعض ممالک میں قانوناً شیر کا شکار ممنوع ہے، ایسے مواقع پر ضروری ہے کہ قانون ملکی کا پاس ولحاظ رکھا جائے اور اگر کسی طرح ہاتھ آجائے تو اسے حکومت کے حوالہ کردیا جائے۔ واللہ اعلم

اسراف

کسی صحیح مصرف میں ضرورت سے زیادہ خرچ کرنے کو ''اسراف'' کہتے ہیں اور اگر مصرف ہی غلط اور نامناسب ہو تو تبذیر ہے۔(۸)

---

(۱) ملخص از : الفتاوی الهندیه:۲/۲۲۵
(۲) صدر الشریعه عبیدالله بن مسعود، شرح وقایه
(۳) رواه مسلم:۲/۱۴۷، صید
(۴) الهدایه:۱/۴۵
(۵) رحمة الامة:۱۱
(۶) فتاوی عالمگیری:۳/۱۱۴، بیوع فی الحیوانات
(۷) فتاویٰ عالمگیری:۵/۳۶۱، کتاب الکراهة میں کتوں سے متعلق بعض جزئیات مذکور ہیں، جن سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔
(۸) کتاب التعریفات :۲۴

قرآن مجید میں بھی اسراف سے منع کیا گیا ہے :

کھاؤ، پیو اور اسراف نہ کرو، اللہ تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ (الاعراف:۳۱)

کھانے میں اسراف

ایک صحابی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان کو ڈکار آرہی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا ڈکار آنے کی نوبت نہ آنے دو یعنی اس قدر نہ کھاؤ کہ ڈکار آنے لگے، کہ دنیا میں بہت سے آسودہ آخرت میں سخت بھوکے ہوں گے، (۱) ابن زید نے فرمایا کہ "اسراف" سے مراد حرام کھانا ہے، بعض حضرات نے کہا کہ ضرورت سے زیادہ کھانا ہے، ابن ماجہ نے حضرت انس ؓ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہر من چاہی چیز کا کھالینا بھی اسراف میں داخل ہے، (۲) اسی لئے علماء و مفسرین لکھتے ہیں کہ آسودگی کے بعد مزید کھانا درست نہیں ہے۔ (۳)

دینی اُمور میں اسراف

کھانے پینے کے علاوہ دینی معاملات میں بھی اسراف ناپسندیدہ ہے، مثلاً وضو یا غسل وغیرہ میں ضرورت سے زیادہ پانی کا استعمال مکروہ ہے، (۴) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سعد ؓ کو زیادہ پانی استعمال کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ یہ اسراف ہے، (۵) ایک وضو کے بعد پھر دوسرا وضو کرنا اس کے بغیر کہ پہلے وضو سے کوئی نماز پڑھی جائے مکروہ ہے، (۶) شادی بیاہ کے معاملات میں جس کو اسلام نے بالکل سادہ رکھا ہے، اس کو ہر طرح کی اسراف اور فضول خرچیوں کا مجموعہ بنالینا، ولیمہ میں تکلیف دہ تکلفات، جوڑوں اور کپڑوں پر ایک بڑی رقم کا خرچ، جہیز وغیرہ یہ سب اسراف اور سخت گناہ و معصیت کے کام ہیں، اور دین سے ادنیٰ تعلق نہیں رکھتے۔

پھر جو دین وضو اور غسل کے معاملہ میں بھی اس قدر محتاط ہو کہ ضرورت سے زیادہ پانی کے استعمال کو روا نہ رکھتا ہو آخر وہ اس کی اجازت کیوں کر دے سکتا ہے کہ بعض خاص راتوں میں مسلمان اپنی کمائی کا ایک حصہ محض قمقمہ افروزی، پٹاخوں اور اس طرح کے لہو ولعب پر خرچ کریں، ظاہر ہے کہ یہ تو اللہ کی رحمت کے بجائے اللہ کے غضب اور اس کی نافرمانی کو دعوت دینے والے ہیں۔

اسفار

لغوی معنی روشن ہونے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں صبح کے خوب روشن ہوجانے کو کہتے ہیں۔ (دیکھئے: لسان العرب، مادہ سفر)

نماز فجر کا افضل وقت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قدرے تاریکی (غلس) اور روشن صبح (اسفار) ہر دو حالت میں فجر کی نماز پڑھنا ثابت ہے اور اس کے جواز پر فقہاء کے درمیان اتفاق ہے، البتہ فجر کے افضل اور مستحب وقت کے سلسلہ میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک غلس یعنی ابتدائی وقت میں نماز پڑھنا افضل ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسفار میں اور حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے یہاں بھی اسفار میں نماز فجر کی ادائیگی مطلوب نہیں ہے، بلکہ جماعت کی کثرت اور لوگوں کے لئے جماعت میں شرکت کی سہولت مطلوب ہے، یہ کثرت اور

(۱) ابن ماجہ:۲/۲۴۰
(۲) حوالۂ سابق
(۳) ابوعبداللہ قرطبی : الجامع لاحکام القرآن:۷/۱۹۴-۱۹۵، خلاصۃ الفتاوی:۴/۳۵۹
(۴) الفتاوی الهندیه:۱/۱۴
(۵) ابن ماجه:۱/۳۴
(۶) هندیه:۱/۷

آسانی اگر حالات کے لحاظ سے ابتدائی وقت میں میسر ہوجائے تو پھر وہی وقت افضل ہوگا، عام حالات میں لوگوں کے لئے اتنی عجلت دشوار ہوتی ہے اور جماعت میں کم لوگ شریک ہو پاتے ہیں، اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے اسفار کو افضل قرار دیا اور اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ جماعت میں کثرت اسلام میں مطلوب ہے؟ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک غلس میں پڑھنا افضل ہے۔(۱)

حدیث میں جو بحثیں بہت معرکۃ الآراء اور اہم سمجھی جاتی ہیں اور جن پر اساتذۂ حدیث وشراح بڑی زور آزمائی کرتے ہیں، ان میں سے ایک فجر میں اسفار کا مسئلہ بھی ہے اور بسا اوقات افضلیت کے اس معمولی اختلاف میں ایسی بے جا تاویلات سے کام لیا جاتا ہے جو علماء کے شایانِ شان نہیں ہے۔

(مزید وضاحت کے لئے دیکھئے: صلوٰۃ)

اسقاطِ حمل

حمل گرا دینے کو کہتے ہیں، عہد حاضر میں ضبط تولید کی ایک صورت یہ بھی بدقسمتی سے رواج پاچکی ہے کہ حمل قرار پاجانے کے بعد اسے ضائع کردیا جائے۔

اسقاطِ حمل کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ حمل پر آنے والے مختلف مراحل کا فرق پیش نظر رہے، استقرارِ حمل کے بعد نطفہ ابتدائی ایام میں محض بستہ خون اور گوشت کی صورت میں رہتا ہے پھر رفتہ رفتہ اس میں روح اور زندگی کے آثار پیدا ہوتے ہیں اور پھر ایک جاندار بچے کی شکل ہوجاتی ہے۔

روح پیدا ہونے کے بعد

روح اور آثارِ زندگی پیدا ہوجانے کے بعد اسقاطِ حمل کی حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہوگئی تو ایک زندہ نفس اور اس کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا کہ ایک پردۂ رحم میں لپٹا ہوا ہے اور دوسرا اس دنیائے آب وگل میں آچکا ہے، قتل نام ہے کسی زندہ وجود کو زندگی سے محروم کردینے کا، یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی نفس کشی ہے اور اس دنیا میں آنے کے بعد ہو تو بھی نفس کشی ہے، دواؤں اور گولیوں کی طاقت سے انجام پائے تو بھی قتل ہے اور تلوار اور لاٹھی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے، لا تقتلوا اولادکم، کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ درگور کردینے والے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہوسکتے ہیں، جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کردیں؟ اسی لئے فقہاء نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔

میں اس سلسلہ میں صرف دو بلند پایہ فقیہ علامہ احمد علیش مالکی اور حافظ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں، اول الذکر بزرگ کی رائے یوں ہے:

والتسبب فی اسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم اجماعاً وهو من قتل النفس . (۲)

روح پیدا ہونے کے بعد اسقاطِ حمل کی تدبیریں اختیار کرنا بالاجماع حرام ہیں اور یہ قتل نفس ہے۔

اور ابن تیمیہؒ رقم طراز ہیں:

اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين وهو من الوأد الذى قال تعالىٰ فيه واذ الموؤدة سئلت ، بأى ذنب قتلت . (۳)

اسقاطِ حمل بالاجماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں

(۱) دیکھئے المغنی ۱/ ۲۳
(۲) فتح العلی المالک ۱/ ۳۹۹
(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۲/ ۲۱۲

داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانے والی معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کردیا گیا۔

بلکہ قاضی خانؒ (متوفی: ۵۹۲ھ) نے تو لکھا ہے کہ اگر ماں کی جان کو خطرہ ہو تو بھی ایسے بچہ کی جان نہیں جاسکتی جو ابھی حمل ہی میں ہو اور اس میں زندگی کے آثار پیدا ہو گئے ہوں، چنانچہ فرماتے ہیں جب بچہ حاملہ عورت کے پیٹ میں وجود پذیر ہو جائے اور بچہ کو نکالنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ ہو کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نکالا جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو ماں کی ہلاکت اور جان جانے کا خطرہ ہو تو فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بچہ پیٹ میں زندہ نہ ہو مردہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور اگر بچہ بطن مادر میں زندہ ہو تو اس کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا روا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک جان کو بچانے کے لئے دوسری جان کو مار ڈالنے کے مرادف ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔ (۱)

روح سے پہلے

رہا روح پیدا ہونے سے پہلے تو بلاشبہ یہ اس قتل کے زمرہ میں نہیں آتا جس کا ذکر ابھی ہوا ہے، مگر مانع حمل دواؤں کے سلسلہ میں مذکور ہو چکا ہے کہ فقہاء اس قسم کے مسائل میں مآل کو ملحوظ رکھ کر حکم لگاتے ہیں، لہذا اس حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے بھی جائز قرار دینے کی گنجائش نہیں رہتی۔

جنین کا حکم

اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے بھی وہ زیر تخلیق وجود ایک انسان اور ''کامل الخلقت وجود'' ہی کے حکم میں ہوگا، ابن عابدین شامی لکھتے ہیں کہ:

وما استبان بعض خلقه كظفر وشعر كتام. (۲)

اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہو جائے جیسے ناخن اور بال تو وہ تام الخلقت کی طرح ہے۔

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں:

الجنين الذى استبان بعض خلقه بمنزلة الجنين التام. (۳)

ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آجائیں، کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔

شیخ عبدالرحمن الجزیری احناف کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علماء احناف نے کہا کہ جس کے بعض اعضاء نمایاں ہو جائیں وہ تمام احکام میں ایک کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔ (۴)

دو حیثیتیں

شیخ خضری بک نے اس مسئلہ پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے، وہ کہتے ہیں کہ بطن مادر میں رہنے والے بچہ کی دو حیثیت ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنے ماں ہی کا جزء ہے اور اسی کے ساتھ اس کا وجود قائم ہے، بچہ کی اپنی مستقل حیثیت نہیں ہوتی، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ بچہ پر کچھ واجب ہو اور نہ اس کا دوسرے پر کوئی حق ہو، اور اس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ اپنا ایک الگ مستقل جسم رکھتا ہے اور اس کے اندر زندگی پیدا ہوتی ہے، تو وہ اس معاملہ میں بھی اپنی مستقل حیثیت کا حامل رہتا ہے، ماں کے مرنے سے وہ مر نہیں

(۱) فتاوی قاضی خان [illegible]
(۲) رد المحتار [illegible]
(۳) رد المحتار ۲/ ۱۶۹
(۴) الفقه على المذاهب الاربعة [illegible]

جاتا اور ماں کے زندہ رہنے سے ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی زندہ ہی رہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس پر ذمہ داریاں بھی ہوں اور اس کے لئے زندہ انسانوں کی طرح حقوق بھی ثابت ہوں، مثلاً اس کو بھی وراثت ملے، اس کے لئے بھی وصیت درست ہو۔

ان دو متضاد حیثیتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے یہ رائے قائم کی کہ ذمہ داریوں کے اعتبار سے اس کو مستقل نہیں مانا جائے اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب نہ قرار دیئے جائیں لیکن حقوق کے اعتبار سے ان کو مستقل اور علاحدہ وجود تسلیم کیا جائے، ان کو وراثت ملے، وصیت ان کے واسطے درست ہو اور ماں سے الگ کر کے صرف اس بچہ کو آزاد کرنا درست ہو۔

اسقاطِ حمل کا تاوان

اسی اُصول کی روشنی میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کر دیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک کامل الخلقت حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا۔

جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہو گیا تو چاہے اس کی خلقت پوری ہوگئی یا ابھی پوری نہ ہو سکی ہو بالاجماع غرہ (ایک غلام یا باندی کا آزاد کرنا) واجب ہوگا؛ اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی خلقت متوقع تھی۔ (۱)

جیسا کہ مذکور ہوا اسقاط حمل کو احادیث اور متقدمین کی کتابوں میں عام طور پر "اسقاط جنین" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، جنین فقہاء اور اہل لغت کی اصطلاح میں وہ چیز ہے جسے رحم کا غلاف چھپائے رہے، چنانچہ تحفۃ المحتاج میں اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے شہاب الدین ابن حجر فرماتے ہیں :

الاجتنان الاستتار و منه الجن يسمى جنيناً .

اجتنان کے لغوی معنی چھپے ہوئے ہونے کے ہیں اور اسی سے جن مشتق ہے۔

اور اسی وجہ سے جنین کو جنین کہتے ہیں۔

لفظ "جنین" کی یہی تشریح عربی کی مشہور لغت "المنجد" میں بھی کی گئی ہے۔

اس تشریح کے مطابق جنین کا لفظ جاندار اور بے جان دونوں طرح کے حمل کو شامل ہے اور جہاں بھی لفظ جنین آئے گا تو اس سے متعلق احکام دونوں ہی حالت میں نافذ ہوں گے۔

اس مختصری تمہید کے بعد اب ہم اسقاطِ جنین کے سلسلہ میں احادیث اور فقہاء کی آراء نقل کریں گے، جس سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ حمل کا اسقاط ہر مرحلہ میں ایک قابل سرزنش جرم ہے، روایت میں ہے :

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الجنين غرة عبد او امة . (۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنین کے اسقاط میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا واجب ہے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک عورت نے دوسری حاملہ عورت کا پیٹ دبا دیا جس سے اس کا حمل گر گیا، حضرت عمر تک یہ معاملہ پہنچا تو انھوں نے اس عورت کو ایک غلام دینے کا حکم دیا۔ (۳)

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں :

اور جب مرد کسی عورت کا پیٹ دبا دے، پھر اس

(۱) تفسیر مظهری :۱۰/۲۱۶
(۲) مشكوة المصابيح :۲/۳۰۲
(۳) المحلى :۱۲/۳۸۸

عورت کو ایک مردہ بچہ (جنین) پیدا ہو تو ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی واجب ہے۔(۱)

امام شافعیؒ کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جب کوئی شخص حاملہ یا باندی کے پیٹ پر مارے اور مردہ بچہ نکل آئے تو ایسی صورت میں اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، یہ اس وقت ہے جب بچہ میں زندگی پیدا ہو جانے کے کوئی آثار نہ ہوں، یہی رائے ابن مسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی رحمہم اللہ کی بھی ہے۔(۲)

حنبلی مکتبۂ فکر کے مشہور فقیہ شرف الدین موسیٰ مقدسی (م:۹۶۸ھ) فرماتے ہیں:

> آزاد مسلمان جنین (بطن مادر میں رہنے والے بچے) کو ارادی یا غیر ارادی طور پر گرا دینے اور اسقاط کر دینے کا تاوان ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ اونٹ کو پہنچ جاتی ہے، خواہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو یا زندہ، چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی یا اس حال میں اسقاط ہوا ہو کہ ابھی اس کے بعض حصے ہی وجود پا سکے ہوں یا صرف زیر تخلیق بچہ کا ہاتھ اور پاؤں ہی عورت نے جنا ہو، پھر یہ اسقاط کا حادثہ مار پیٹ کی وجہ سے پیش آیا ہو یا دوا اور کسی دوسرے طریقہ سے۔(۳)

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل بھی زندگی پیدا ہونے سے پہلے ہی حمل میں پلنے والے بچے کو ایک وجود تصور کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اور تکمیل خلقت کا دروازہ بند کرنے کو قابل سرزنش جرم قرار دیتے ہیں، نیز شرف الدین مقدسی کی تصریح کے مطابق اس مقصد کے لئے جو بھی ذرائع استعمال کئے جائیں، مار پیٹ یا دوا وغیرہ سب ناروا ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ

ممکن ہے یہاں یہ اشکال پیدا ہو کہ چوں کہ ایک دوسرا آدمی کسی کے ساتھ اس کی رضامندی کے بغیر جبراً اور ظلماً یہ حرکتیں کرتا ہے، اس لئے اس کو جرم قرار دیا گیا ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی از خود اپنی مرضی سے ایسا کرے تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اسلام میں انسان خود اپنے جسم کا بھی مالک نہیں ہے؛ اس کو حق نہیں ہے کہ وہ اپنی مرضی سے بلاوجہ کوئی حصہ جسم کاٹ پھینکے، اپنا کوئی عضو کاٹ ڈالے یا خودکشی کر لے، اس لئے اگر اس قسم کی حرکتیں، دوسروں کے لئے ظلم اور سزا کا موجب ہیں، تو خود اس کو بھی شریعت مجرم ٹھہراتی ہے اور بسا اوقات سزا کا مستحق قرار دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے ایسی حرکتوں کے ارتکاب پر عورت کو "قاتلہ" قرار دیا ہے، چنانچہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

> ولا یخفی انها تأثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها .(۴)
>
> اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مر گیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔

ابراہیم نخعی سے اسقاط حمل کے سلسلہ میں منقول ہے:

> ابراہیم نخعی نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا حمل ساقط کر لیا ہو کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی کو خرید کر آزاد کرنا) واجب ہے۔(۵)

---

(۱) المبسوط:۲۶/۸۷

(۲) کتاب الام:۷/۳۸۱۳

(۳) الاقناع:۴/۲۰۹

(۴) ردالمحتار:۵/۵۱۹

(۵) المحلی:۱۲/۳۲۸

قاضی خاں کا استدلال

قاضی خاں نے تو اس سلسلہ میں بڑی عمدہ بات لکھی ہے :

وہ فرماتے ہیں کہ اسقاطِ حمل اگر زندگی پیدا ہونے کے بعد ہو تو ظاہر ہے کہ اس کی حرمت میں کوئی کلام ہو ہی نہیں سکتا، لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی اسقاط ہو تب بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جزو اور حصہ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں؛ اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو بھی کاٹ پھینکنا حرام ہے، اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کارسازی کا سکہ چلانے کے مترادف ہے۔(۱)

پس صحیح یہی ہے کہ اسقاطِ حمل جس طرح روح پیدا ہونے کے بعد حرام ہے اسی طرح پہلے بھی حرام ہے اور کسی ناگزیر عذر اور غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اس کا ارتکاب شرعاً جائز نہیں ہے۔

اسلام

اسلام کے معنی اپنے آپ کو حوالہ کر دینے کے ہیں اور قرآن و حدیث میں اس لفظ کے مجموعی استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری اعمال کو جن سے ایمان کا اظہار ہوتا ہے، "اسلام" کہتے ہیں، اور قلبی یقین واطمینان جو دراصل ایمان کی بنیاد ہے اس کو ایمان کہتے ہیں۔

چنانچہ مسند احمد کی ایک حدیث میں ہے، الاسلام علانیة والایمان فی القلب، ایمان کا تعلق قلب سے ہے اور اسلام ظاہری اعمال ہیں، اسی طرح حدیث جبرئیل میں بھی اعتقادات کو ایمان اور ظاہری اعمال کو اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے۔

یوں یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے، امام غزالی نے لکھا ہے کہ شریعت میں اس کا استعمال کبھی تو ایمان کے معنی میں ہوتا ہے۔ مثلاً :

ان کنتم امنتم باللہ فعلیہ توکلوا ان کنتم مسلمین.

اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو تو خدا پر بھروسہ رکھو اگر تم مسلمان ہو۔

یہاں اللہ پر توکل کو ایمان بھی قرار دیا گیا ہے اور اسلام بھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام ہم معنی الفاظ ہیں۔

کبھی دونوں کے معنی علاحدہ بتائے گئے ہیں، مثلاً :

قالت الاعراف آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا . (حجرات:۱۴)

دیہاتیوں نے کہا کہ ہم ایمان لائے، آپ ﷺ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے، ہاں البتہ یہ کہو کہ ہم اسلام لائے۔

یہاں ان حضرات سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور ان کے لئے اسلام ثابت کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان و اسلام دو جداگانہ حقیقتیں ہیں۔

اور کبھی ایسی تعبیر اختیار کی گئی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اسلام کا ایک حصہ ہے مثلاً آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ سب سے بہتر اسلام کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ایمان۔(۲)

اس سے معلوم ہوا کہ خود ایمان بھی اسلام میں داخل ہے۔

اس سلسلہ میں حافظ ابن رجب حنبلی نے بڑی اچھی بات لکھی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے الفاظ اگر تنہا استعمال ہوں تو دونوں ہم معنی ہوتے ہیں اور اسلام سے ایمان اور ایمان

---

(۱) فتاویٰ قاضی خاں:۳/۴۱۰

(۲) الفتح الربانی:۱/۷۴، کتاب الایمان ، الفصل السادس

سے اسلام مراد ہوتا ہے اور اگر دونوں الفاظ ایک ساتھ استعمال ہوں تو دونوں میں فرق کرنا ہوگا کہ ایمان تصدیق باطنی کا نام ہے اور اسلام اعمال ظاہری کا۔(۱)

اسم

اسم کے معنی نام کے ہیں۔

ناموں کا انتخاب

ناموں کی حیثیت کسی قوم اور سوسائٹی میں بڑی بنیادی ہوتی ہے، ان کے ذریعہ مذہب اور فکر وعقیدہ کا اظہار ہوتا ہے، اس لئے اسلام نے اس سلسلہ میں تفصیلی ہدایات دی ہیں، اچھے اور بامعنی نام رکھنے چاہئیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم لوگ قیامت کے دن اپنے اور اپنے باپ کے ناموں سے پکارے جاؤ گے؛ اس لئے اچھے نام رکھا کرو،(۲) چنانچہ جو نام اپنے مفہوم کے لحاظ سے نامناسب ہوتے آپ ﷺ اسے بدل دیتے،(۳) حضرت سیدنا عمر ؓ کی ایک صاحبزادی کا نام ''عاصیہ'' تھا جس کے معنی گنہگار کے ہیں، آپ ﷺ نے اسے بدل کر جمیلہ (خوبصورت) رکھا،(۴) اس کے علاوہ بھی آپ نے بہت سے نام تبدیل کئے ہیں۔(۵)

آپ ﷺ نے ایسے ناموں کو ناپسند فرمایا ہے جس سے بدشگونی اور بدفالی ہوتی ہو، ایک شخص حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا، کیا نام ہے؟ انھوں نے کہا: ''حـــزن'' (سخت زمین) آپ ﷺ نے فرمایا نہیں تم سہل ہو،(۶) (سہل نرم زمین کو کہتے ہیں)۔

اسی طرح حضرت علی ؓ نے حسین ؓ کا نام حرب تجویز کیا جس کے معنی لڑنے کے ہیں، آپ ﷺ نے اس نام کو تبدیل کر کے حسین رکھا۔

ایسے نام رکھنا بھی مناسب نہیں جن سے اللہ تعالیٰ کو موسوم کیا جاتا ہے، ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آئے جن کو لوگ ابوالحکم کہا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نام پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا اور کہا ''حکم'' تو ذات خداوندی ہے، پھر بیٹے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کا نام ابوشریح تجویز فرمایا،(۷) آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کے نزدیک مبغوض ترین اور بدترین انسان وہ ہوگا جو اپنا نام ''مـلـک الامـلاک'' (شہنشاہ) رکھے؛ اس لئے کہ ملک (بادشاہ) صرف خدا ہی کی ذات ہے۔(۸)

ایسے ناموں کو بھی آپ ﷺ نے ناپسند فرمایا ہے کہ اگر کبھی ان کو پکارا جائے اور ان کی غیر موجودگی کی اطلاع دی جائے تو بظاہر بدشگونی پیدا ہوتی ہو، مثلاً کسی کا نام ''یسار'' ہو جس کے معنی آسانی کے ہیں، اب اس کے بارے میں کہا جائے کہ ''یسار نہیں ہے'' تو اس کے ظاہری معنی ہوں گے، ''آسانی نہیں ہے''۔

ایسے چار ناموں کا حدیث میں ذکر آیا ہے، یسار (آسانی) رباح (نفع) نجیح (کامیاب) اور افلح (کامیاب)۔(۹)

(۱) ملخص از فتح الملہم: ۱/۱۵۲، تفصیل کے لئے کتاب مذکور نیز عمدۃ القاری جلد اول، کتاب الایمان ملاحظہ ہو۔
(۲) ابواؤد: ۲/۶۷۶، عن ابی الدرداءؓ
(۳) ترمذی: ۲/۱۱۱، عن عائشۃ کان یغیر الاسم القبیح
(۴) ترمذی: ۲/۱۱۱، و ابن ماجہ: ۲/۲۶۵، عن ابن عمرؓ
(۵) امام ابوداؤد نے ایسے بہت سے نام ذکر کئے ہیں اور از راہ اختصار ان کی سندیں ذکر نہیں کیں: ۲/۶۷۷
(۶) بخاری: ۲/۹۱۴، عن سعید بن مسیبؓ
(۷) ابوداؤد: ۲/۱۵۸۶، حدیث نمبر: ۴۹۴۱، باب من تغیر الاسم القبیح
(۸) صحیح مسلم، عن ابی ہریرۃؓ: ۲/۱۰۶، حدیث نمبر: ۲۰، باب تحریم التسمیۃ بملک الاملاک الخ
(۹) مسلم: ۲/۱۰۵۹، حدیث نمبر: ۱۰، باب کراھیۃ التسمیہ بالاسماء القبیحۃ، ابوداؤد: ۲/۱۰۸۶، حدیث نمبر: ۴۹۰۹، ترمذی: ۲/۱۹۳۶، حدیث نمبر: ۲۸۳۶، ابن ماجہ: ۲/۲۶۹۹، حدیث نمبر: ۳۷۲۹۔

ایسے نام بھی نہیں رکھنے چاہئیں، جس سے شرک کا اظہار ہوتا ہو، جیسے عبدالنبی (نبی کا بندہ) یا ایسے نام جس میں غیر مسلموں سے تشبہ پیدا ہو، اور ناموں میں مسلمانوں کا تشخص باقی نہ رہے، جیسے جمشید، آفتاب، ماہتاب، نسرین، یاسمین وغیرہ۔

اس کے برخلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ناموں کو پسند فرمایا جس سے اللہ کی عبدیت کا اظہار ہوتا ہو، جیسے عبداللہ، عبدالرحمٰن وغیرہ، اسی طرح انبیاء کرام کے نام ابراہیم و اسماعیل وغیرہ۔(۱)

اسی طرح صحابۂ کرام ﷺ اور سلف کے ناموں پر اپنے نام رکھنے چاہئیں اور ایسے ناموں کا انتخاب کرنا چاہئے کہ اول لحہ سمجھ لیا جائے کہ یہ شخص مسلمان ہے، نام بامعنی ہونا چاہئے، اس لئے کہ نام کا اثر انسان کی ذات اور اس کے اوصاف پر بھی پڑتا ہے۔

ناموں کی ایک قسم کنیت ہے، کنیت اس نام کو کہتے ہیں جس میں باپ یا بیٹے کی طرف نسبت ہو، مثلاً ابوسفیان بمعنی سفیان کے باپ اور علی بن ابی طالب، ابوطالب کے بیٹے علی، سلف صالحین میں اس قسم کے ناموں کا کثرت سے رواج تھا، جیسے ابوبکر، ابوالحسن، ام سلمہ، ابن عمر، ابن مسعود وغیرہ، ایسے ناموں سے انسان کی شخصیت اور اس کے نسب کا اظہار ہو جاتا ہے، اس لئے ایسے نام رکھنے چاہئیں۔

اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہئے کہ ناموں میں بگاڑ پیدا نہ ہو، مثلاً کسی کا نام عبدالکریم یا عبدالرزاق ہو تو اس کو کریم یا رزاق کہا جائے، (۲) یہ سخت گناہ ہے اس لئے کہ یہ اللہ کے نام ہیں، اسی طرح اگر بچہ گونگا یا کانا یا زیادہ لمبا ہو تو اس کو گونگا، لمبو کہنا بری بات ہے، اسی لئے قرآن نے تنابز بالالقاب سے منع فرمایا ہے، **ولا تنابزوا بالالقاب** ۔ (الحجرات:۱۱)

ساتویں دن تک بچہ کا نام رکھ دینا چاہئے، بعض احادیث میں اس کا ذکر موجود ہے، ویسے بہتر یہ ہے کہ ولادت کے دن ہی نام رکھ دیا جائے، چنانچہ حضرت ابواسید اپنے صاحبزادہ کی ولادت کے بعد اسے خدمت والا میں لائے، تو آپ ﷺ نے اسی وقت ان کا نام ''منذر'' تجویز کیا، (۳) حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیدائش شب میں ہوئی تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''رات میں میرے یہاں ایک بچہ تولد ہوا اور میں نے اس کا نام اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کے نام پر ابراہیم علیہ السلام رکھا ہے۔(۴)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''احمد، اللہ'')

اسناد

اسناد (الف کے کسرہ کے ساتھ) کے معنی سلسلۂ روایت اور سلسلۂ روایت بیان کرنے کے ہیں، یعنی میں نے یہ بات فلاں سے اور فلاں شخص نے فلاں دوسرے شخص سے روایت کی ہے۔

محدثین کے یہاں بجا طور پر اس کی بڑی اہمیت ہے، عبداللہ بن مبارک کہا کرتے تھے کہ اگر سند بیان کرنے کا سلسلہ نہ ہوتا تو جو شخص چاہتا اور جو کچھ چاہتا کہہ گذرتا، اسحاق عبداللہ بن ابی فروہ نے حافظ ابن شہاب زہری سے حضور ﷺ کی چند حدیثیں بیان کیں اور سند ذکر نہ کی، زہری نے کہا: اللہ تجھے ہلاک کرے، تجھے اتنی جرأت کیوں کر ہو گئی کہ بلا سند حدیث بیان کر دی، ایسی حدیثیں جس کی نہ کوئی جڑ ہے اور نہ سرا، شیخ ابوبکر احمد بن اسحاق کا ایک شخص سے مناظرہ ہوا، شیخ نے حدیث بیان کرتے ہوئے کہا مجھ سے فلاں شخص نے حدیث نقل کی ہے، اس دوسرے شخص نے کہا یہ چھوڑیئے

(۱) ابوداؤد:۲/۵۸۶، حدیث نمبر:۴۹۰۹، و نسائی عن ابی وهب الجشمی
(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: لفظ ''اللہ''
(۳) مسلم:۲۰/۲۱۰، عن سهل بن سعد ساعدی
(۴) ابوداؤد:۲/۴۴۶، عن انس بن مالکؓ

کہ مجھ سے فلاں نے کہا اور فلاں سے فلاں نے، شیخ کو اس قدر غصہ آیا کہ اس کو مخاطب کرتے ہوئے کہا: اے کافر! آئندہ تو پھر کبھی میرے گھر میں داخل نہ ہوگا، پھر کہا کہ اتنی سخت بات آج تک میں نے کسی کو نہیں کہی ہے۔

سندحدیث کی اہمیت

سند کا بیان کرنا اور زیادہ معتبر سند سے کسی حدیث کا حاصل کرنا خود حدیث اور صحابہ کے تعامل سے ثابت ہے، عطاء بن رباح سے مروی ہے کہ حضرت ابوایوب انصاری نے محض ایک حدیث کی تجدید کے لئے جو ان کے علاوہ حضور ﷺ سے حضرت عقبہ بن عامر نے سنا تھا، اپنی کبرسنی کے باوجود مصر کا سفر کیا اور اپنے حفظ کی تجدید کی۔(۱)

اسلام کا اعجاز

پیغمبر اسلام ﷺ کی نبوت کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ اس اُمت نے اپنے زوال وانحطاط اور ہزیمت وپسماندگی کے دور میں بھی کبھی علوم اسلامی کے سرچشموں سے اپنا رشتہ نہیں توڑا ہے، انہی خدمات میں ایک حدیث رسول کا تحفظ ہے، جس نے حضور ﷺ کی پوری زندگی اور پیغام کی قلمی تصویر قیامت تک کے لئے محفوظ کردی ہے اور پھر حدیث کا بھی ایک عظیم الشان، بے نظیر اور حیرت انگیز فن "سند کی تحقیق" اور "اسماء رجال" ہے کہ جس نے ان لاکھوں افراد کی زندگی اور ان کے متعلق معاصرین اور اخلاف کی رائے ریکارڈ کردی ہے جن کا سند حدیث میں کہیں بھی ذکر ملتا ہے۔

اللہ تعالیٰ ان کی قبروں کو ٹھنڈی رکھے۔

(سند کے اعتبار سے حدیث کی قسموں اور اصطلاحات نیز سند عالی کی تحقیق وغیرہ کے لئے لفظ "حدیث" ملاحظہ ہو)۔

اسودین

لغوی معنی دو سیاہ چیزوں کے ہیں، عربی کے محاورہ میں سانپ اور بچھو کو کہتے ہیں، چنانچہ حضرت ابوہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نماز کی حالت میں بھی سانپ اور بچھو (اسودین) کو مار ڈالو۔(۲)

نماز میں سانپ مارنے کا حکم

عام طور پر فقہاء نے اس حدیث کو اس صورت سے متعلق مانا ہے، جب عمل کثیر کے بغیر سانپ مار لیا جائے، چنانچہ حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر سانپ کو مارنے میں چلنے، اور بار بار وار کرنے کی ضرورت پیش آجائے، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اگر عمل کثیر کی نوبت نہ آئے، جیسے صرف پاؤں سے روند دے، یا چپل سے دبادے، یا ایک ہی پتھر میں کام تمام کردے، تو نماز فاسد نہیں ہوگی،(۳) —— شوافع بھی یہی کہتے ہیں کہ ایک ہی فعل میں سانپ کو مارنے کا عمل تمام ہو جائے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اگر تین قدم مسلسل چلنا پڑا، یا تین بار مسلسل وار کرنا پڑا تو نماز باطل ہو جائے گی۔(۴)

سانپ، بچھو کے شرعی احکام

یہ دونوں ہی درندہ جانور ہیں، ان کا کھانا حرام ہے،(۵) یہ ناپاک ہیں، البتہ اگر یہ جل کر راکھ ہو جائیں تو خاکستر پاک شمار ہوگی،(۶) یہ چوں کہ موذی اور تکلیف دہ جانور ہیں؛ اس لئے ان کو

(۱) ملخص از : معرفة علوم الحديث:۷-۱۰،لابی عبداللہ حاکم نیساپوری

(۲) سنن ابو داؤد ،حدیث نمبر:۹۲۱، باب العمل فی الصلوٰۃ ، سنن ترمذی :۱/۸۹،باب ماجاء فی قتل الأسودين

(۳) تاتار خانیہ:۱/۵۵۴،نیز دیکھئے:ھدایہ:۱/۱۳۳

(۴) شرح مھذب: ۴/۳۲۰

(۵) خلاصة الفتاوی:۳/۳۰۲

(۶) اس لئے کہ حقیقت بدل جانے سے حکم بدل جاتا ہے،الفتاوی الھندیہ:۱/۴۴

مار ڈالنا واجب ہے، البتہ آگ میں جلانے کی ممانعت ہے، (۱) اُصولاً ان کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے مگر چوں کہ گھر میں رہنے والے جانوروں (سواکن البیوت) میں ان کا شمار ہے؛ اس لئے ان کا جھوٹا محض مکروہ ہے، (۲) سانپ کے چمڑوں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔(۳)

قدیم فقہاء نے سانپ کے چمڑے کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ناپاک ہی رہے گا؛ کیوں کہ وہ دباغت کا متحمل نہیں، (۴) لیکن موجودہ دور میں یہ قابل دباغت ہوگیا ہے، اس لئے اس کا استعمال درست ہوگا۔

سانپ بچھو کے لئے جھاڑ پھونک کا جواز

سانپ بچھو وغیرہ کے کاٹ لینے پر تعویذ یا جھاڑ پھونک جائز ہے، اس لئے کہ جھاڑ پھونک بدرجۂ علاج ہے، خود حدیث سے بعض امراض کے لئے بعض آیات یا دُعاؤں کا پڑھنا ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ ابن مسعود ﷺ نے بدعت کے معاملہ میں کمال احتیاط کے باوجود اپنی اہلیہ کو آنکھ کی ایک بیماری میں مشورہ دیا کہ درج ذیل دُعاء پڑھ کر اپنی آنکھوں میں کافور کا چھڑکاؤ کریں۔

اذهب الباس رب الناس ، اشف انت الشافي ، لاشفاء الاشفاء ک شفاء اً لا یغادر سقماً . (۵)

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حکم فرمایا کہ سم نظر میں کسی سے جھاڑ پھونک کروالیں، (۶) اسی طرح صحابہ کے ایک گروہ نے ایک مارگزیدہ شخص کو سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تھا، اور اللہ تعالیٰ نے اسے شفاء بھی عطا فرمائی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے تصویب فرمائی۔(۷)

البتہ ضروری ہے کہ ایک تو اس کے لئے کفریہ اور شرکیہ الفاظ کا استعمال نہ ہو، دُعاء اور کلام اللہ وغیرہ ہو، دوسرے یہ کہ یقین ہو کہ اصل مؤثر اور شافی خداوند قدوس ہے، یہ چیزیں محض ظاہری اسباب کے درجہ میں ہیں —— جن روایات میں جھاڑ پھونک کی مذمت بیان کی گئی ہے اس سے وہ صورتیں مراد ہیں جس میں مشرکانہ فقرے موجود ہوں، جیسا کہ ایام جاہلیت میں ہوا کرتا تھا۔

اسیر (قیدی)

اسیر سے مراد وہ قیدی ہیں جو جنگ کے دوران گرفتار کر لئے جائیں یا کسی ملک کو فتح کرنے کے بعد وہاں کے باشندوں یا فوجیوں کو گرفتار کرلیا جائے، قیدی اپنے احکام کے اعتبار سے تین طرح کے ہیں:

۱) خواتین اور بچے: ان کو عام حالات میں قتل نہ کیا جائے گا، خود آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، قبیلہ بنو قریظہ کی خواتین اور بچوں کو بھی آپ ﷺ نے قتل کے حکم سے مستثنیٰ رکھا تھا، (۸) البتہ اگر وہ حکومت اسلامی کے خلاف تدبیر و سازش میں شریک تھیں تو ان کو بھی قتل کیا جائے گا، فلا یقتلن باتفاق الا ان یکن ذوات رای۔(۹)

اب ان کے لئے تین ہی راہیں رہ جاتی ہیں، فدیہ لے کر رہا کردینا، بلا معاوضہ رہا کردینا، غلام اور باندی بنالینا۔

(۱) الفتاویٰ الهندیه:۵/۳۶۱
(۲) قدوری:۹
(۳) الهدایه:۱/۳۰،کل اهاب دبغ فقد طهر
(۴) هندیه:۱/۲۶
(۵) مسلم:۲/۲۲۲،ابوداؤد:۲/۵۴۴،ابن ماجه:۲/۲۵۲
(۶) بخاری:۲/۸۵۴،مسلم:۲/۲۲۳
(۷) دیکھئے تفسیر قرطبی:۱۰/۱۵-۱۶
(۸) ابوداؤد:۲/۳۶۴،ابن ماجه:۲/۲۰۳-۲۰۴
(۹) رحمة الامة:۳۸۴

۲) مشرکین عرب کے مرد: ان کے لئے تین قسم کے سلوک ہیں یا تو ان کو قتل کر دیا جائے، جیسا کہ آپ ﷺ نے عقبہ بن ابی معیط کو قتل کر دیا تھا، (۱) اسیران بدر میں نضر بن حارث کو بھی قتل کیا گیا، (۲) یا ان کو بلا معاوضہ رہا کر دیا جائے، یا فدیہ لے کر آزاد کر دیا جائے، اللہ تعالیٰ فرمایا: فاما منا بعد واما فداء ۔(سورۂ محمد:۴)

رسول اللہ ﷺ نے اہل بدر کے ساتھ اسی پر عمل کیا اہل یمامہ کے سردار ثمامہ بن اثال کو بلا معاوضہ رہا فرما دیا، (۳) صلح حدیبیہ کے موقع پر اہل مکہ کا ایک ۸۰ نفری گروہ حملہ آور ہوا اور مسلمانوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا، ان کو بھی آپ نے پروانۂ آزادی عطا فرما دیا، (۴) البتہ مشرکین عرب کو غلام بنانے پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، احناف کے علاوہ جمہور فقہاء کی بھی یہی رائے ہے۔(۵)

۳) اہل کتاب وغیر عرب مشرکین: ان کے لئے چاروں باتوں کی گنجائش ہے، سزائے موت (قتل) بلا معاوضہ رہائی، بامعاوضہ رہائی، غلام بنالینا، القتل والمن بغیر عوض والمفاداة والاسترقاق ۔(۶)

چنانچہ ابن شہاب زہری سے امام اوزاعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل نقل کیا ہے کہ کبھی ان کو قتل کر دیتے اور کبھی ان کو فروخت کر دیتے، ربما قتلهم و ربما باعهم، (۷) اور فروخت کرنا ظاہر ہے کہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ قیدیوں کو غلام بنایا جائے۔

اگر گرفتاری سے پہلے ہی کافر اسلام قبول کر لے تو اس کو گرفتار نہیں کیا جائے گا۔(۸)

قیدیوں کے سلسلہ میں ایک اور بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر دشمنوں کے پاس مسلمان قیدی موجود ہوں تو قیدیوں کا باہم تبادلہ بھی عمل میں آسکتا ہے، دو مسلمانوں کو بنو ثقیف نے گرفتار کر لیا تھا، مسلمانوں نے بھی بنو ثقیف کے حلیف بنو عقیل کے ایک شخص کو گرفتار کیا ہوا تھا، آپ ﷺ نے باہم ان کا تبادلہ فرمایا۔(۹)

(احکام کی تفصیل کے لئے ابو عبید کی ''اموال'' اور ابن قدامہ کی ''المغنی'' ملاحظہ کی جاسکتی ہے)۔

اشارہ

یہ ایک عام فہم لفظ ہے، فقہاء نے اس کی تعریف کی ہے کہ محسوس طور پر کسی چیز کے متعین کر دیئے کو ''اشارہ'' کہتے ہیں، (۱۰) کسی چیز کو متعین کرنے میں اشارہ کو سب سے زیادہ اہمیت اور ترجیح حاصل ہے، چنانچہ تاجر خریدار قیمت یا سامان کی مقدار نہ بتائے، اس کے اوصاف نہ بتائے اور صرف اشارہ کر دے تو اس کے متعین ہو جانے کے لئے کافی ہے اور صرف اس کی وجہ سے معاملہ خرید و فروخت درست ہو جائے گا۔

اشارہ اور تسمیہ

اگر کہیں ایسی صورت پیش آجائے کہ زبان سے نام کچھ اور لے اور اشارہ کسی اور چیز کی طرف کرے تو اشارہ کا اعتبار ہوگا، نام لینے کا اعتبار نہ ہوگا، مثلاً کسی نے ملکہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میں اس ملکہ کے سرکہ پر نکاح کرتا ہوں، حالاں کہ اس میں شراب تھی تو اس کے بول کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اشارہ کا لحاظ کیا جائے

(۱) البداية والنهاية: ۱/ ۳۰۵-۳۰۶
(۲) حوالۂ سابق، نیز دیکھئے: تہذیب سیرت ابن ہشام: ۱۶۸
(۳) بخاری، عن ابی هريرةؓ، حدیث نمبر: ۴۳۷۲، باب و فد بنی حنیفه
(۴) ابوداؤد، حدیث نمبر: ۲۶۸۸، باب فی المن علی الاسیر لغیر الفداء
(۵) رحمة الامة: ۳۸۳
(۶) المغنی: ۸/ ۳۸۶
(۷) كتاب الاموال لابی عبيد: ۱۳۵
(۸) رحمة الامة: ۳۸۳
(۹) مسلم، عن عمران بن حصين، حدیث نمبر: ۱۶۴۱، كتاب النذر
(۱۰) جمهرة القواعد الفقه: ۲/ ۶۳۷

گا اور جس کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا وہ چوں کہ شراب ہے اور شراب مسلمانوں کے لئے مہر بن نہیں سکتا اس لئے مہر مثل (۱) واجب ہوگا، اگر بول کا اعتبار کیا جاتا تو ایک مٹکہ سرکہ واجب ہونا چاہئے تھا، اس لئے کہ اس نے زبان سے یہی لفظ کہا تھا اور سرکہ مہر بن سکتا ہے۔ (۲)

(گونگوں کے لئے اشارہ کا کیا حکم ہوگا؟ اس کے لئے ملاحظہ ہو: "اخرس")۔

اشارۃ النص

اس مفہوم کو کہتے ہیں جو کسی کلام کے اصل الفاظ سے سمجھ میں آئے، مگر وہ اس کلام کا مقصود اور مطلوب نہ ہو، مثلاً: وعلی المولود لہ رزقھن، جس کا بچہ ہے اس پر بچہ کی ماں کے خورد و نوش کا نظم واجب ہے، اس فقرہ کا اصل مقصود بیوی کا نفقہ اس کے شوہر کے ذمہ واجب قرار دینا ہے اور اسی لئے یہ آیت نازل ہوئی ہے، مگر خود اسی کلام سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اور اسی کی طرف اس کی نسبت کی جائے گی، اس لئے کہ اس آیت میں باپ کو "مولود لہ" (جس کے لئے بچہ جنا گیا ہو) سے تعبیر کیا گیا ہے، لہٰذا یہ حکم "اشارۃ النص" سمجھا جائے گا۔ (۳)

یا مثلاً: الحمد للہ رب العالمین . (الفاتحہ:۱)

تمام تعریف اس خدا کے لئے جو تمام عالم کا پالنہار ہے۔

اس آیت کا اصل مقصود یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی حقیقت میں تمام تر تعریف کا مستحق ہے، لیکن خود اسی کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ تمام عالم کا پروردگار ہے، تو اللہ کی ربانیت اس آیت کا اشارۃ النص ہوگی۔

اور وہ مفہوم جو اس کلام سے سمجھا بھی جائے اور بولنے والے کا مقصود بھی ہو، اصطلاح میں "عبارۃ النص" ہے، مثلاً یہی مثال میں شوہر کے ذمہ بیوی کا نفقہ واجب ہونا اور دوسری مثال میں اللہ تعالیٰ کا قابل تعریف ہونا۔

حکم

اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہے، عموماً "اشارۃ النص" سے اخذ کئے جانے والے مسائل و احکام اپنی دلالت اور وضاحت کے لحاظ سے قطعی ہوتے ہیں، (۴) اس طرح قرآن مجید کے اشارۃ النص کا بلا تاویل انکار کرنے والا فقہی قاعدہ کے مطابق کافر قرار پائے گا۔

اگر کہیں اشارۃ النص اور عبارۃ النص کے تقاضوں میں تضاد اور ٹکراؤ محسوس ہو تو عبارۃ النص سے ثابت ہونے والے احکام کو ترجیح ہوگی، (۵) مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے "نقصانِ دین" (دین میں کمی) کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ تمہاری زندگی کا نصف حصہ اس طرح گذرتا ہے کہ تم نماز و روزہ سے معذور ہوتی ہو، اس سے حیض کے ایام کی طرف اشارہ مقصود

---

(۱) مہر مثل سے مراد وہ مقدار ہے جو کسی عورت کے پدری سلسلہ کی خواتین کا مہر ہو، بہ شرطیکہ سن و سال، کنوار پن اور نا کنوار پن، نیز گرانی اور ارزانی میں دونوں ایک سطح کے ہوں۔

(۲) الهدایہ:۳۳۱/۲ و بدائع الصنائع :۲/۲۷۹

(۳) ملا جیون ، نور الانوار:۱۴۶

(۴) ملا جیون ، نور الانوار:۱۴۶

(۵) آیات و احادیث کے مضامین میں دراصل کوئی تضاد ہوتا نہیں ہے، کہ تضاد تو عام انسانوں کے کلام میں بھی نقص سمجھا جاتا ہے، چہ جائے کہ خدا اور اس کے رسول کے کلام میں، البتہ ہمارے قصور عقل اور ناواقفیت سے کہیں کہیں ایسا محسوس ہوتا ہے، مثلاً اسی مثال میں درحقیقت کوئی تضاد نہیں ہے، یہاں زندگی کے نصف حصہ کے معنی سے مدت حیض کا پندرہ دنوں ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہ زندگی کا نصف حصہ "شطر الدہر" کا ترجمہ ہے، اس لئے کہ شطر کے معنی نصف کے ہیں، مگر شطر مطلقاً بعض حصہ اور کسی چیز کے جزو کے لئے بھی بولا جاتا ہے، پس اگر ترجمہ کرلیا جائے "زندگی کا بعض حصہ" تو دونوں حدیث کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔

ہے، ''ایام حیض'' کو زندگی کا نصف حصہ قرار دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مہینہ میں حیض کے پندرہ دن ہو سکتے ہیں، یہ بات گویا اشارۃ النص سے سمجھ میں آئی، جب کہ ایک دوسری حدیث میں جس کا مقصود ہی حیض کی مدت بیان کرنا ہے، حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت آپ ﷺ نے دس دنوں قرار دی ہے، اس طرح حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دنوں ہونا، اس حدیث کی عبارۃ النص سے معلوم ہوتا ہے۔

لہٰذا یہاں عبارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم، کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دنوں ہے، کو ترجیح ہوگی اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔(۱)

اشتمال

کپڑے کو سرتاپاؤں اس طرح لپیٹ لینے اور کس لینے کو کہتے ہیں کہ ہاتھ بھی کسی طرف اٹھا نہ سکے، اور اسی طرح اس کو بھی کہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر کپڑا بائیں کاندھے کے اوپر ڈال دیا جائے، ان میں سے پہلی صورت کو ''صماء'' اور دوسری کو ''لبسۃ الصماء'' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اور یہ دونوں ہی طریقے نماز میں مکروہ ہیں۔(۲)

اشربہ

شراب کی جمع ہے، شراب ہر بہتی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، جسے پیا جاسکے، خواہ حلال ہو یا حرام، لیکن شریعت کی اصطلاح میں ان مشروبات کو کہتے ہیں جو نشہ پیدا کرنے والی ہوں، والشراب لغۃ کل مائع یشرب واصطلاحاً ما یسکر۔(۳)

وہ مشروبات جو شرعاً حرام ہیں، چار طرح کے ہیں :

ا۔ خمر

خمر سے مراد انگور کا کچا رس ہے جس میں جوش پیدا ہو جائے اور جھاگ اٹھنے لگے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام حرام مشروبات میں جوش اور شدت کی کیفیت کا پیدا ہونا کافی ہے، جھاگ کا اٹھنا ضروری نہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک جھاگ کا اٹھنا بھی ضروری ہے، حرمت شراب کے معاملہ میں بعض فقہاء احناف نے احتیاطاً صاحبین کی رائے پر فتوئی دیا ہے، وقیل یؤخذ فی حرمۃ الشرب بمجرد الاشتداد احتیاطاً، (۴) اس کے علاوہ جن مشروبات پر خمر کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، وہ از راہ مجاز ہے۔(۵)

خمر کے احکام

خمر سے درج ذیل احکام متعلق ہیں :

۱) حرام مشروبات میں سے اسی قسم کو ''خمر'' سے موسوم کیا جائے گا، پھر چوں کہ خمر کی حرمت قرآن مجید میں مصرح ہے، اس لئے اگر کوئی شخص اس کی حرمت کا منکر ہو اور اس کو حلال سمجھتا ہو تو اس کو کافر قرار دیا جائے گا، یکفر مستحلھا لانکارہ الدلیل القطعی۔

۲) خمر بذاتہ حرام ہوگا، چاہے اس کی وجہ سے نشہ پیدا ہو یا نہ ہو، اس لئے اس کی زیادہ اور کم مقدار میں کوئی فرق نہیں ہوگا، ان حرام غیر معلول بالسکر ولا موقوف علیہ۔

۳) پیشاب کی طرح نجاست غلیظہ ہوگا، انھا نجسۃ

---

(۱) نورالانوار: ۱۴۵

(۲) الفتاویٰ الھندیہ: ۱/۱۰۰۶، فیما یکرہ فی الصلاۃ ومالا یکرہ

(۳) درمختار علی ھامش الشامی: ۵/۲۸۸

(۴) ھدایہ ربع چھارم: ۴۷۷

(۵) ردالمحتار: ۵/۲۸۸

نجاسة غليظة كالبول ۔

۴) مسلمان کے حق میں یہ بے قیمت ہوجائے گا، اس کی خرید وفروخت جائز نہ ہوگی، اگر کوئی شخص اس کو ضائع کردے یا غصب کرلے تو اس پر تاوان واجب نہ ہوگا، حتى لا يضمن متلفها وغاصبها ولا يجوز بيعها ۔

۵) اس سے کسی بھی طرح کا نفع اٹھانا مثلاً جانوروں کو پلانا، زمین کو اس کے ذریعہ تر کرنا، جسم کے خارجی استعمال اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوا وعلاج وغیرہ جائز نہیں، وحرم الانتفاع بها ولو يسقى دواب والطين او نظر للتلهي اوفي دواء او دهن او طعام او غير ذلك ۔

۶) اس کے پینے پر بہرحال حد جاری ہوگی، چاہے نشہ کی کیفیت پیدا ہوئی ہو یا نہیں ہوئی ہو، يحد شاربها وان لم يسكر منها۔

۷) خمر بننے کے بعد اگر اس کو پکایا جائے، یہاں تک کہ نشہ کی کیفیت ختم ہوجائے تب بھی اس کی حرمت باقی رہے گی، البتہ اب جب تک نشہ پیدا نہ ہوجائے اس پر حد جاری نہ ہوگی۔

۸) امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا سرکہ بنانا درست ہوگا۔(۱)

۲۔ منصف وباذق

انگور کے رس کو اس قدر پکایا جائے کہ اس کا نصف حصہ یا نصف سے زیادہ اور دو تہائی سے کم حصہ جل جائے اور نصف یا ایک تہائی سے زیادہ بچ رہے تو یہ بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک شدت پیدا ہوجانے اور جھاگ پھینکنے کی صورت میں اور صاحبین کے نزدیک محض شدت پیدا ہوجانے کی وجہ سے حرام ہوجائے، اگر پکانے کے بعد نصف مقدار باقی رہ جائے تو ''مصنف'' اور ایک تہائی سے زیادہ ہو تو ''باذق'' کہتے ہیں، امام اوزاعی کے نزدیک یہ دونوں مشروب حلال ہیں۔

۳۔ سکر

کھجور سے حاصل کیا جانے والا کچا مشروب ''سکر'' اور ''نقیع التمر'' کہلاتا ہے، یہ بھی حرام ہے، فهو حرام مكروه —— شریک بن عبداللہ کے نزدیک یہ حلال ہے۔

۴۔ نقیع زبیب

کشمش سے حاصل کیا جانے والا کچا مشروب جس میں شدت اور جھاگ پیدا ہوجائے، —— امام اوزاعی اس کو حلال قرار دیتے ہیں۔

حکم

ان تینوں مشروبات اور خمر کے احکام میں فقہاء نے فرق کیا ہے، اس لئے کہ احناف کے نزدیک ان کی حرمت خمر سے کمتر ہے، جن احکام میں فرق کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں :

۱) ان مشروبات کی حرمت سے انکار کی وجہ سے تکفیر نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، ان کی حرمت پر اتفاق نہیں ہے، پس ان کی حرمت قطعی باقی نہیں رہی، بلکہ اس کی حیثیت ایک اجتہادی مسئلہ کی ہے، لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية ۔

۲) ان مشروبات کے نجس ہونے پر فقہاء احناف متفق ہیں، تاہم بعض حضرات کے نزدیک یہ بھی نجاست غلیظہ ہیں اور بعض کے نزدیک نجاست خفیفہ، سرخسی اور صاحب نہر نے ان کے

(۱) ملخص از : الهدایه ربع چهارم:۴۷۸،۴۷۷،شامی :۵/۲۸۹-۲۸۸

نجاست خفیفہ ہونے کو ترجیح دی ہے۔

۳) امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اس مقدار میں حرام ہوں گے، جس سے نشہ پیدا ہو جائے، چنانچہ اگر اتنی مقدار میں پی گئی کہ نشہ نہ پیدا ہونے پائے تو شراب کی سزا (حد) جاری نہیں ہوگی، لایجب الحد بشربها حتی یسکر و یجب بشرب قطرة من الخمر۔

۴) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ مشروبات ذی قیمت (متقوم) ہوں گے، چنانچہ ان کو فروخت کرنا امام صاحب کے نزدیک درست ہوگا اور اس کو ضائع کرنے والے کو تاوان ادا کرنا ہوگا، البتہ یہ تاوان خود ان مشروبات کی شکل میں ادا نہیں کیا جا سکے گا بلکہ قیمت ادا کرنی ہوگی، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ مشروبات بھی بے قیمت ہیں۔

۵) ان سے کسی طرح کا نفع اُٹھانا جائز نہ ہوگا۔(۱)

حلال مشروبات

اسی طرح جو مشروبات حلال ہیں، وہ چار ہیں، چاہے ان میں شدت پیدا ہو جائے:

۱) کھجور اور کشمش کی نبیذ خواہ اس کو تھوڑا سا پکا دیا جائے، ان طبخ ادنی طبخة۔

۲) کھجور اور کشمش کی مخلوط نبیذ، جس کو تھوڑا سا پکا دیا جائے۔

۳) شہد، گیہوں وغیرہ کی نبیذ چاہے پکائی گئی ہو یا نہیں۔

۴) ''مثلث عنبی'' —— یعنی انگور کے رس کو اس قدر پکایا جائے کہ دو تہائی جل جائے اور ایک تہائی باقی رہ جائے۔

لیکن اس کے حلال ہونے کے لئے بھی چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ ان مشروبات کے پینے کا مقصود لہو و لعب نہ ہو بلکہ قوت حاصل کرنا مقصود ہو تا کہ نماز، روزے، جہاد میں سہولت ہو، یا کسی بیماری میں اس سے فائدہ پہنچنے کا امکان ہو، التقوی فی الليالي علی القيام و في الايام علی الصيام و القتال لا عداء الاسلام او التداوی، لدفع الألام۔

اگر لہو و لعب مقصود ہو تو بالاتفاق حرام ہے۔

دوم یہ کہ اتنی مقدار نہ ہو کہ اس سے نشہ پیدا ہو، اگر غالب گمان ہو کہ اس کے پینے سے نشہ آ جائے گا تو پھر اس کا پینا درست نہیں۔

لیکن امام محمد کو اس مسئلہ میں شیخین سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان مشروبات میں اگر شدت کی کیفیت پیدا ہو جائے تو یہ بھی حرام ہو جاتے ہیں، چاہے مقدار کم ہو یا زیادہ، بہر حال وہ حرام ہوں گے، ان کے پینے پر شراب کی سزا نافذ کی جائے گی، اگر پی کر کوئی بحالت نشہ طلاق دے دے تو طلاق ہو جائے گی، نیز وہ نجس شمار ہوگا، یہی رائے ائمہ ثلاثہ کی ہے اور اسی پر متاخرین احناف نے فتوی دیا ہے۔(۲)

اور واقعہ یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر امام صاحب کے مسلک پر عمل کیا جائے تو فتنہ کا دروازہ کھل جائے گا اور اہل ہوا و ہوس کے لئے اپنی مطلب برآری کا ذریعہ ہاتھ آ جائے گا۔

(خمر کی حقیقت اور خمر کو سرکہ بنانے کا کیا حکم ہے؟ نیز اس کی شرعی سزا سے متعلق احکام لفظ ''خمر'' کے تحت ملاحظہ ہوں)۔

اشعار

اونٹ کے کوہان پر معمولی زخم لگا کر تھوڑا سا خون بہا دینے اور اس کے جسم پر لگا دینے کو کہتے ہیں، —— ایام جاہلیت میں حج میں قربانی کے طور پر لے جائے جانے والے جانوروں کے ساتھ یہ

(۱) الهدايه، ربع چهارم :۴۷۷،۴۷۸، شامی: ۲۸۸،۸۹/۵

(۲) ردالمحتار: ۲۹۲/۵-۲۹۳

طور پر علامت کے ایسا کیا جاتا تھا، اس لئے کہ سخت غارت گری اور لوٹ مار کے باوجود عرب "حرم شریف" اور "حج و قربانی" وغیرہ کا احترام کرتے تھے اور اس طرح یہ جانور ان کی زد سے محفوظ رہتے تھے۔

حدیث سے اشعار کا ثبوت

اسلام کے آنے کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا، حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ خود آنحضور ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع سے ذوالحلیفہ کے مقام پر اپنے اونٹ کا اشعار کیا ہے، (۱) خلفاء راشدین سے بھی اشعار کرنا منقول ہے، (۲) امام مالکؒ نے حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اشعار کرنا نقل کیا ہے۔ (۳)

ان روایات کی بنا پر امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اشعار مسنون ہے، (۴) یہی رائے فقہاء احناف میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی بھی ہے۔ (۵)

امام ابو حنیفہ کا نقطۂ نظر

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کے نزدیک اشعار مکروہ ہے اور دلیل یہ ہے کہ یہ مثلہ ہے جس سے منع فرمایا گیا ہے، ——مگر یہ استدلال دو وجوہ سے کمزور ہے، اول یہ کہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ وہ زخم مثلہ ہوتا ہے جس سے صورت بگڑ کر رہ جائے، مثلاً ناک کان وغیرہ تراش لینا، دوسرے مثلہ کی ممانعت کا واقعہ غزوۂ احد کے بعد پیش آیا ہے اور آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع سے اور ۱۰ھ میں حجۃ الوداع میں اشعار کیا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اشعار اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔

یہی وجہ ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی محققین اس کے خلاف ہیں، امام طحاوی نے امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کی توجیہ کی ہے کہ چوں کہ ان کے زمانہ میں اہل عراق اشعار میں بہت مبالغہ کرتے تھے اور تکلیف دہ حد تک زخمی کر دیا کرتے تھے، اس لئے ان کے حالات کو پیش نظر رکھ کر امام صاحب نے یہ حکم لگایا تھا اور اسی کو ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور ابن نجیم نے "البحرالرائق" میں ترجیح دیا ہے، (۶) اور یہ بات قرین قیاس ہے؛ کیوں کہ یہ بات بعید ہے کہ امام صاحبؒ حدیث صحیح کے باوجود اس سے انکار کر جائیں۔

اشعار کے سلسلہ میں بعض روایات میں کوہان کی دائیں جانب، بعض میں بائیں جانب زخمی کیا جانا مروی ہے، اس لئے امام مالک کے یہاں بائیں جانب اور امام شافعی اور احمد کے یہاں دائیں جانب اشعار بہتر ہے، (۷) ——مگر بالاتفاق اشعار صرف اونٹ میں ہے کسی اور جانور میں نہیں۔

اشہاد

اشہاد کے معنی گواہ بنانے کے ہیں۔

حق شفعہ میں اشہاد

فقہ کی اصطلاحات میں ایک "طلب اشہاد" ہے، جس کا تعلق شفعہ کے احکام سے ہے، اگر کسی شخص کو کسی زمین میں حق شفعہ حاصل ہو اور صاحب زمین اس کی اطلاع کے بغیر کسی اور سے

---

(۱) بخاری، حدیث نمبر: ۴۱۵۷، باب غزوة الحديبية
(۲) بذل المجهود: ۸۹/۳
(۳) مؤطا امام مالك، حدیث نمبر: ۱۶۰۷، باب في الصدى حين يساق، عن ابن عمرؓ
(۴) بداية المجتهد: ۳۷۷/۱
(۵) الهدايه: ۲۵۶/۱، باب الاحرام
(۶) بذل المجهود: ۸۹/۳
(۷) بداية المجتهد: ۳۷۷/۱

فروخت کردے جب کہ شفعہ کا حقدار خود اس زمین کو لینے پر آمادہ اور خواہش مند ہے تو اسے چاہئے کہ اپنے حق کی وصولی کے لئے اول تو جوں ہی اطلاع ملے اپنے حق کے مطالبہ کا اظہار کرے اور اسے اصطلاح میں "طلب مواثبت" کہتے ہیں، دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ اگر زمین ابھی بیچنے والے کے قبضہ میں ہے تو اس کے پاس ورنہ خریدار کے پاس، یا خود زمین کے پاس جا کر لوگوں کو گواہ بنائے کہ صاحب زمین نے یہ زمین فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کردی ہے، آپ حضرات گواہ رہیں کہ شفعہ کے حقدار ہونے کی حیثیت سے میں یہ زمین خرید کروں گا۔

اسی کو فقہ کی اصطلاح میں "طلب اشہاد" اور "طلب تقریر" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اب اس کے بعد زمین پر اس کا حق شفعہ ثابت ہوگیا۔(۱)

اشہر حرم

اسلام سے پہلے

اہل عرب میں قدیم زمانہ سے تین ماہ حج کے لئے مختص تھے اور ایک ماہ عمرہ کے لئے، اس طرح چار مہینوں شوال، ذوقعدہ، ذوالحجہ اور رجب میں مسافروں اور راہ گیروں کے جان و مال اور آبرو پر دست درازی سے احتراز کیا جاتا تھا، اور لطف کی بات یہ تھی کہ جب ان کی نیت بدلتی اور پیمانۂ صبر لبریز ہوتا تو ان مہینوں میں بھی قتل و غارت اور جنگ و جدال کا بازار گرم کرتے اور ایک دوسرے مہینہ کو اس کے بدلہ میں حرام قرار دے لیتے، اس خود ساختہ عمل کا نام ان کے یہاں "نسی" تھا اور یہی چار مہینے اشہر حرم کہلاتے تھے۔

ابتداء اسلام میں بھی یہی حکم برقرار رہا اور ان مہینوں میں جہاد سے منع کیا گیا، ۷ھ میں جب صلح حدیبیہ کے مطابق آپ ﷺ عمرہ کی ادائیگی کو مدینہ سے روانہ ہوئے تو صحابہ کو اشکال ہوا کہ ایک تو ہم جہاں جارہے ہیں وہ حرم شریف ہے جس میں قتل وقتال حرام ہے اور یہ مہینہ بھی ذوقعدہ کا ہے، جو اشہر حرم میں داخل ہے اور اس میں بھی جہاد ممنوع ہے، اس طرح زمان و مکان اور وقت و مقام ہر دو لحاظ سے ہمارے لئے جہاد روا نہیں ہے، اب اگر کفار مکہ آمادۂ جنگ ہوجائیں تو ہم کیا کریں۔

نسخ یا استثناء

قرآن مجید میں سورۂ بقرہ کی آیت نمبر:۱۹۱ میں اس کا جواب دیا گیا ہے کہ مسلمان ان حالات میں دفاع کے لئے ہتھیار اٹھا سکتے ہیں، بعض حضرات نے اس آیت کو اشہر حرم کے احکام کے لئے ناسخ مانا ہے کہ اب ان مہینوں میں جہاد کی ممانعت نہیں رہی، اور بعض حضرات نے اس کو ایک استثناء قرار دیا ہے کہ جنگ کی ابتداء اب بھی ان مہینوں میں ممنوع ہے، البتہ مدافعت کی جاسکتی ہے، اس طرح اشہر حرم کے احکام اب بھی باقی ہیں، (۲) اور شاید یہی رائے زیادہ صحیح ہے۔ واللہ اعلم

اشہر حج

حج کے مہینوں کو کہتے ہیں۔

ایام جاہلیت میں بھی شوال تا ذوالحجہ کو "حج کے مہینے" قرار دیا جاتا تھا، اسلام نے بھی اس کو باقی رکھا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شوال (۳)، ذوقعدہ اور ذوالحجہ کے ابتدائی دس ایام، امام شافعی کے یہاں دونوں مہینوں کے علاوہ ذوالحجہ کے ۹/ ایام اور امام مالک کے

(۱) الهداية:۴،باب طلب الشفعة والخصومة فيها

(۲) ملاحظہ ہو: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن:۲/۳۵۴

(۳) الفتاوی الهندیه:۱/۲۱۲،کتاب المناسك

یہاں پورے تین ماہ اشہر حج ہیں،(۱) اوران مہینوں کی طرف خود قرآن نے «الحج اشهر معلومات» (البقرہ:۱۹۷) سے اشارہ کردیا ہے۔

فقہاء کی رائیں

ان مہینوں کے اشہر حج ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص شوال سے پہلے ہی حج کا احرام باندھ لے تو امام شافعی کے یہاں تو احرام ہی صحیح نہ ہوگا اور اگر اسی احرام پر تکیہ کر کے حج ادا کرلیا جائے تو حج بھی نہ ہوگا، امام مالکؒ (۲) اور امام ابوحنیفہؒ (۳) کے یہاں حج تو ہوجائے گا، مگر اس کا یہ عمل مکروہ ہوگا۔

عمرہ کا حکم

اسلام سے پہلے عرب جاہلیت کا خیال تھا کہ ان مہینوں میں عمرہ کرنا مکروہ اور سخت گناہ کی بات ہے، اسلام نے آکر اس میں یہ ترمیم کی کہ جو لوگ میقات کے حدود میں رہنے والے ہیں اور اس طرح حرم شریف سے قریب ہیں، ان کے لئے تو اشہر حج میں حج وعمرہ کو جمع کرنا ممنوع ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنی قربت کی وجہ سے آئندہ اور کبھی بھی اس عبادت سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں —— البتہ جو لوگ میقات (۴) سے باہر کے رہنے والے ہیں، ان کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ اشہر حج ہی میں عمرہ کرلیں، اب اگر وہ ایک ہی ساتھ میقات ہی سے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ لے تو یہ فقہ کی اصطلاح میں ''قران'' کہلائے گا، اور اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھا تو یہ تمتع ہوگا اور ان دونوں ہی طرح کے حج کے بعد شکرانہ کے طور پر قربانی واجب ہوگی، جو بکری، اونٹ یا گائے کے ذریعہ ادا کی جاسکتی ہے اور جو شخص قربانی کی استطاعت نہیں رکھتا، اس پر دس روزے اس طرح واجب ہیں کہ تین روزے تو ایام حج میں نویں تاریخ تک مکمل کرلے اور بقیہ سات روزے حج کے فراغت کے بعد جب چاہے اور جہاں چاہے رکھے۔(۵)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''حج'')

اصبع (انگلی)

عربی زبان میں یہ لفظ ہمزہ کے زیر، زبر، پیش اور اسی طرح ب کے زبر، زیر، پیش تینوں حرکتوں کے ساتھ استعمال ہوتا ہے، اس طرح اس میں نو لغتیں ہیں: اَصبَع، اَصبِع، اَصبُع، اِصبَع، اِصبِع، اِصبُع، اُصبَع، اُصبِع، اُصبُع —— اس کے معنی انگلی کے ہیں، ہاتھ پاؤں کی تمام انگلیوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور اس کے علاحدہ علاحدہ نام بھی ہیں۔(۶)

تسبیح پڑھنے کے لئے انگلیوں کا استعمال اور اسے گننا رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔(۷)

اسی طرح بسا اوقات حساب جوڑنے کے لئے بھی آپ ﷺ نے انگلیوں کا استعمال کیا ہے، جیسا کہ مہینوں کے ایام کے سلسلہ میں مشہور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے انگلیوں سے ۳۰ اور ۲۹ دن بتائے۔(۸)

(۱) بداية المجتهد: ۱/۳۲۵، ابن رشد سے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک نقل کرنے میں سہو ہوگیا ہے۔
(۲) بداية المجتهد: ۱/۳۲۵، یہاں بھی امام ابوحنیفہ کی رائے نقل کرنے میں ابن رشد سے سہو ہوگیا ہے۔
(۳) الفقه الاسلامی و ادلته: ۳/۶۴
(۴) معجم لغة الفقهاء: ۴۷، ان مقامات کو کہتے ہیں جہاں سے بغیر احرام کے حرم کو نہیں جاسکتا۔
(۵) الهدايه: ۱/۲۵۹، باب القران، رحمة الامة: ۱۴۴، باب صفة الحج
(۶) المنجد فی اللغة: ۴۱۵، مادہ: ص، ب، ع
(۷) ترمذی: عن عبدالله بن عمرو، الرقم: ۳۴۸۶، المعجم: ۷۱، باب ماجاء فی عقد التسبیح
(۸) بخاری: ۲/۲۲۹، باب قول النبی ﷺ ''اذا رايتم الهلال فصوموا'' مسلم: عن جابر: ۱۰۸۴، باب الشهر يكونه تسعاً و عشرين

اگر کوئی شخص کسی کی انگلی کاٹ ڈالے تو آپ ﷺ نے دس اونٹ اس کی دیت قرار دی، اور ہاتھ پاؤں کی تمام انگلیوں کو اس حکم میں مساوی قرار دیا۔(۱)

اصفرار

اصفرار کے لغوی معنی زرد پڑنے کے ہیں، فقہ کی کتابوں میں اصفرار شمس یعنی آفتاب کے زرد پڑنے کے الفاظ آتے ہیں، اس وقت سے غروب شمس تک نماز پڑھنا جائز نہیں اور یہ اوقات مکروہ ہیں، اس لئے کہ عموماً یہی تینوں اوقات ہوتے ہیں جن میں آفتاب کی پرستش کرنے والے آفتاب کی پرستش کرتے ہیں، پس ان کے تشبہ سے بچنے کی غرض سے ان اوقات میں نماز پڑھنے سے احتراز کا حکم دیا گیا ہے، مگر اس حکم سے خود اس دن کی نمازِ عصر جس کی ادائیگی ابھی باقی ہو، مستثنیٰ ہے اور اس کو ادا کیا جاسکتا ہے۔

اصفرار شمس سے مراد کیا ہے؟ اس کی تشریح میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، بعض حضرات نے کہا کہ ڈوبنے میں ایک نیزہ باقی رہ جائے، فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ دیر تک اس پر نظر جمائی جاسکے، درمختار میں ہے کہ جب سورج کو دیکھنے کی وجہ سے آنکھ خیرہ نہ ہو، اور صاحب ہدایہ نے بھی اسی رائے کو صحیح قرار دیا ہے۔(۲)

اصل

اصل کے لغوی معنی جڑ اور بنیاد کے ہیں، فقہاء اس کو مختلف مواقع پر مختلف معنوں میں استعمال کرتے ہیں، کبھی اس کو ادلۂ اربعہ پر بولا جاتا ہے اور کبھی فقہی اُصول وکلیات پر۔

''قیاس'' میں اصل اس نص کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کو قیاس کیا جاتا ہے، اس طرح گویا ''مقیس علیہ'' ہی کا دوسرا نام اصل ہے، —— قضاء میں وہ چیز اصل کہلاتی ہے جس کی تائید میں ظاہر حال ہو، مثلاً اگر کسی صنعت کار سے کوئی کام لیا جائے اور صنعت کار کا دعویٰ ہو کہ میں نے یہ کام اجرت پر کیا تھا اور دوسرا شخص کہے کہ اس نے تبرعاً کیا تھا تو عام حالات میں چوں کہ ایسے ارباب حرفت اُجرت ہی پر کام کرتے ہیں، اس لئے اُجرت پر کام اصل متصور ہوگا اور اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، فقہی قواعد کو بھی ''اصل'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، بلکہ بعض اہل علم فقہی قواعد کو ''الاصل'' ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصم

اس آدمی کو کہتے ہیں جو قوت سماعت سے محروم ہو، ایسا شخص قاضی نہیں ہوسکتا۔(۳)

بہرے آدمی کے سامنے اگر آیت سجدہ پڑھی جائے تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا، (۴) بہرے گواہوں کی موجودگی نکاح صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں بلکہ ایسے گواہوں کی موجودگی ضروری ہوگی جو سن سکتے ہوں۔(۵)

اُصول الدین

علم کلام کو اُصول الدین اور فقہ اکبر بھی کہا جاتا ہے، اصطلاح میں اس علم کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ دینی عقائد کو دلائل سے ثابت

---

(۱) سنن نسائی : عن ابی موسی :۴۷۴۲، باب عقل الاصابع

(۲) الهدایه :۱/۸۳، فصل و یستحب الاسفار بالفجر

(۳) الفتاوی الهندیه :۳/۳۰۷

(۴) طحطاوی علی مراقی الفلاح :۴۷۹، ولا تجب علیه بتلاوة غیره ، باب سجود التلاوة

(۵) فتاویٰ عالمگیری :۱/۲۶۸

(۶) مفتاح السعادة :۲/۱۹

کرنے اور شبہات کا ازالہ کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے،(۶) اس کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات ہے، اور دراصل اسلام کے تمام ہی مابعد الطبیعی عقائد سے اس علم میں بحث ہوتی ہے۔

علم کلام کی تاریخ بہت وسیع ہے، اس فن میں دو شخصیتیں ہیں جن کو اہل سنت والجماعۃ کے اعتقادی مسائل میں دو دبستان فکر کا مؤسس کہا جاتا ہے، ایک ابوالمنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی (متوفی: ۳۳۳ھ) جو حنفی ہیں، دوسرے امام ابوالحسن اشعری (متوفی: ۳۲۴ھ) جو شافعی ہیں۔

اُصولِ شرع

شریعت کی وہ بنیادیں جن پر تمام فقہی احکام و مسائل کی بنیاد ہے، چار ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس، اس لئے کہ احکام کا تعلق یا تو براہ راست نص سے ہوگا یا نہیں، اگر نص یعنی وحی سے ہو تو وحی کی دو قسمیں ہیں، وہ جن میں الفاظ بھی الہامی ہیں اور وہ ''قرآن مجید'' ہے، اور وہ جن میں معنی اور مقصود تو الہامی ہے مگر الفاظ خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے، یہ ''سنت'' ہے اور اگر نص سے متعلق نہ ہو تو یا پوری اُمت کا اس پر اتفاق ہوگا اور اسی کو 'اجماع' کہتے ہیں، یا اس پر اُمت کا اتفاق تو نہ ہو لیکن کتاب و سنت کے نظائر کی روشنی میں یہ قیاس کیا گیا ہو اور اسی کا نام ''قیاس'' ہے۔

ان کے علاوہ فقہ کے کچھ اور ماخذ بھی ہیں، جو ضمنی ماخذ کہلاتے ہیں، ان میں استحسان، مصالح مرسلہ، عرف و عادت، امم سابقہ کی شریعت، آثار صحابہ وغیرہ ہیں، مگر یہ سب بھی دراصل انھیں چار بنیادی ماٰخذ میں داخل ہیں۔

(ان کی تفصیلات اپنی اپنی جگہ دیکھی جا سکتی ہیں)

اُصولِ فقہ

اصل کے ایک معنی ماٰخذ اور اصل کے بھی ہیں، اس طرح لغوی معنی فقہی ماٰخذ کے ہو گئے۔

اصطلاح میں اس علم کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ احکام کے استنباط اور شریعت کے بنیادی ماٰخذ سے جزوی مسائل اخذ کرنے کے قواعد اور ضابطے معلوم ہوں، اور یہی احکام استنباط کا ملکہ حاصل کرنا اس فن کا مقصود اور مطلوب ہے، اس کا موضوع یعنی جو چیزیں اصلاً اس فن میں زیر بحث رہا کرتی ہیں'' کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس'' ہیں۔(۱)

ان چاروں اُمور کے علاوہ بعض اور ضمنی ماٰخذ بھی ہیں، جن سے اُصولِ فقہ میں بحث کی جاتی ہے، مثلاً امم سابقہ کی شریعت عرف و عادت، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں استحسان، امام مالکؒ کے یہاں مصالح مرسلہ، حنابلہ کے یہاں استصحاب —— اُصولِ فقہ میں انھیں مصادر شرع اور طریقۂ استنباط سے بحث کی جاتی ہے۔

(اُصولِ فقہ کی تاریخ پر اختصار کے ساتھ مقدمہ میں روشنی ڈالی جا چکی ہے، قارئین مراجعت کر سکتے ہیں)۔

اُضحیہ (قربانی)

''اضحیہ'' کا لفظ حرکات و حروف کے تھوڑے تغیر کے ساتھ چار طرح سے نقل کیا گیا ہے، اُضحیہ (ہمزہ کے پیش کے ساتھ) اِضحیہ (ہمزہ پر زیر) ان کی جمع اضاحی آیا کرتی ہے، ضحیہ، اس کی جمع ضحایا استعمال ہوتی ہے اور اَضحاۃ (ہمزہ کے زبر کے ساتھ) جس کی جمع اُضحیٰ ہے، اور اسی کے مطابق بقرعید کے دن کو 'یوم الاضحیٰ' کہتے ہیں،(۲) معنی ان تمام ہی الفاظ کے قربانی کے ہیں۔

---

(۱) مفتاح السعادۃ: ۲/۵۲

(۲) امام ابو زکریا نووی: شرح مسلم، باب الاضحیہ

اسلام سے پہلے اور اوائل اسلام میں مختلف تقریبات تھیں جن میں قربانی کی جاتی تھی، اونٹنی کا پہلا بچہ خدا کی نذر کیا جاتا تھا، اور اس کی قربانی ہوتی تھی، اس کو ''فرع'' کہتے تھے، حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طریقہ ماقبل اسلام کا تھا، (۱) رجب کے شروع میں بھی قربانی کی جاتی تھی جس کو ''عتیرہ'' اور ''رجبیہ'' کہا جاتا تھا، جاہلیت میں یہ قربانی بتوں کے آستانوں پر ہوتی تھی اور قربانی کے بعد جانور کے سر کو اس کے خون سے رنگ دیا جاتا تھا، اسلام کے اوائل میں بھی اس مشرکانہ رسم کو ختم کر کے اصل قربانی باقی رکھی گئی، چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے عتیرہ کا حکم فرمایا، امام ترمذی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، (۲) اور امام ابوداؤد کا خیال ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، (۳) یہی رائے عام فقہاء اور جمہور اُمت کی ہے، تاہم مشہور تابعی اور معبر ابن سیرین کے بارے میں نقل کیا جاتا ہے کہ وہ اس حکم کو باقی سمجھتے تھے اور خود اس پر عامل بھی تھے۔ (۴)

قربانی کا ثبوت

تاہم قربانی کی دو صورتیں ایسی ہیں جو باقی ہیں اور ان کی مشروعیت پر اجماع ہے، (۵) ایک ''بقرعید'' کی اور دوسرے ''حج'' کی جو حج و عمرہ کی دوگانہ سعادت حاصل کرنے والے حجاج یعنی ''قارن'' اور ''متمتع'' کرتے ہیں۔

ان قربانیوں کا ثبوت خود قرآن مجید اور احادیث نبوی میں موجود ہے، قرآن مجید کی جن آیات میں قربانی کا ذکر ہے ان میں سے دو تو بہت واضح ہیں، فصل لربک والنحر ۔ (الکوثر:۲)

یہاں تین ایسے قرائن ہیں جس نے ''نحر'' کے معنی ''قربانی'' ہونے کے متعین کر دیئے ہیں، اول یہ کہ قرآن میں اکثر مقامات پر نماز کے ساتھ مالی عبادت مثلاً زکوٰۃ کا ذکر کیا گیا ہے، یہاں صلوٰۃ کے ساتھ ''نحر'' کا لفظ ہے، اگر اس کے معنی قربانی کے ہوں تو پھر قرآن کی عام ترتیب قائم رہے گی، دوسرے عربی زبان کے عرف میں ''نحر'' کے لفظ سے ذہن فوراً قربانی کی طرف منتقل ہوتا ہے، (۶) تیسرے سعید بن جبیر ؓ سے ابن جریر وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث واقعہ حدیبیہ کے موقع سے نازل ہوئی، آپ ﷺ نے خطبہ دیا، دوگانہ نماز ادا فرمائی اور قربانی کی، (۷) جو گویا اس آیت کی عملی تفسیر تھی، پھر یہ کہ امام مجاہد اور قتادہ جیسے اہل علم ـــــ کہ تفسیر میں ان کا جو مقام ہے وہ محتاج اظہار نہیں ـــــ بھی اسی کے قائل ہیں۔ (۸)

قل ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین ۔ (الانعام:۱۶۲)

''نسک'' کا لفظ قرآن میں کئی مواقع پر قربانی کے لئے استعمال ہوا ہے، (الحج:۳۴، البقرہ:۱۹۶) گو کہ یہ لفظ اعمال حج کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن چوں کہ یہ آیت مکی ہے اور حج کی فرضیت مدینہ میں ہوئی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ یہ لفظ قربانی ہی کے معنی میں ہو۔

حدیثیں جو قربانی کی بابت وارد ہیں، ان کی تعداد بے شمار

(۱) صحیحین کے الفاظ ہیں: کانوا یذبحونه لطواغیتهم (عن ابی هریرةؓ)

(۲) قال الترمذی : هذا حدیث غریب ضعیف الاسناد، حدیث نمبر:۱۵۱۲، باب ماجاء فی الفرع

(۳) سنن ابی داؤد، حدیث نمبر:۲۸۳۲،۲۸۳۱، باب فی العتیره

(۴) ملاحظہ ہو: مرقاۃ المفاتیح ، باب العتیره

(۵) نووی: شرح مسلم ، رحمة الامة:۱۲۸، کتاب الاضحیه

(۶) احکام القرآن:۳/۵۸۵

(۷) روح المعانی:۳/۲۷۶

(۸) تفسیر مظهری:۱/۲۵۳

ہیں اور حدِ تواتر تک ان کے پہنچنے میں کوئی شبہ نہیں،(۱) اس سے اس بات کا اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ منکرین حدیث حضرات کا قربانی کی مشروعیت سے انکار دلائل کے اعتبار سے کوئی معقولیت نہیں رکھتا، اس کا انکار خود قرآن کا انکار ہے، اس سے انحراف حدیث متواتر کو تسلیم کرنے سے انحراف ہے اور اس سے گریز اُمت کے اس اجماع و اتفاق سے گریز ہے جو عہد رسالت سے آج تک پوری اُمت مسلمہ کے درمیان ایک متفق علیہ امر رہا کیا ہے۔

یہ قربانی اس عظیم الشان اور معروف واقعہ کی یادگار ہے کہ اللہ کے بندۂ خلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خدا کی خوشنودی حاصل کرنے اور امتحان محبت میں پورا اترنے کی غرض سے خود اپنے صاحبزادہ حضرت اسماعیل (۲) علیہ السلام کے حلقوم پر چھری چلائی تھی، اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور رحمت سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو بچالیا اور ان کی جگہ ایک غیبی مینڈھا ذبح کر دیا گیا۔

فداکاری وخود سپردگی اور اطاعت ومحبت کی یہ ایسی مثال تھی کہ شاید چشم فلک نے یہ اس سے پہلے دیکھی ہو اور نہ اس کے بعد، اسلام نے اس عبرت آمیز اور عظمت خیز واقعہ کو اُمتِ مسلمہ کے لئے ایک یادگار بنا دیا جو ہر سال ان سے اطاعت و وفا کے عہد و پیمان کی تجدید کراتا اور پائے ابراہیمی کے نقوش جاوداں کو زندہ کرتا ہے تا کہ اہل ایمان اس راہ سے ہٹنے نہ پائیں۔

حکم

جہاں قربانی کی مشروعیت پر فقہاء کا اتفاق ہے، وہیں اس کی حیثیت اور حکم کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب اور ان کے شاگردوں قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک سنت ہے،(۳) امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک بھی سنت مؤکدہ ہے،(۴) تاہم ایام قربانی میں اس کی قیمت کے صدقہ کر دینے سے قربانی کرنا بہر حال بہتر ہے،(۵) خواہ نفل (۶) قربانی ہی کیوں نہ ہو، کہ صدقہ کے ذریعہ صرف غرباء کی اعانت ہوتی ہے اور قربانی کے ذریعہ سنت ابراہیمی بھی تازہ کی جاتی ہے۔

پھر احناف کے یہاں بعض قربانیاں تو غریب اور مالدار دونوں پر واجب ہیں، بعض صرف مالداروں پر اور بعض صرف غرباء پر، مالدار اور غریب دونوں پر قربانی نذر کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور اس پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے، مالدار پر بقرعید کی قربانی واجب ہوتی ہے جو غرباء پر واجب نہیں ہوتی اور اگر بقرعید میں قربانی کی نیت سے جانور خریدا تو اگر وہ شخص غریب تھا تو اس خرید کردہ جانور کی قربانی بہر حال کرنی ہوگی کہ یہ اس کے لئے "نذر" کے درجہ میں ہے اور اگر مالدار تھا تو وہی جانور قربانی کے لئے متعین

(۱) مشتے از خروارے ملاحظہ ہو: عن أنسؓ (بخاری:۵۵۴۶، باب سنة الأضحية، مسلم: ۵۰۸۷، باب استحباب استحسان الاضحية) عن عائشةؓ (مسلم: ۱۹۶۷، باب الأضاحی) عن جابرؓ (مسلم: ۵۰۸۲/۳، باب سنة الأضحية) عن عقبةؓ (بخاری: ۵۵۴۷، باب قسمة الأضاحی بين الناس، مسلم: ۱۹۶۵، باب سنة الأضحية) عن ابن عمرؓ، بخاری: ۵۵۷۴، باب مايؤكل من لحم الأضاحی الخ، عن أم سلمةؓ، مسلم: ۱۹۶۷، باب الأضاحی، عن حنش، ترمذی: ۱۴۹۵، باب ماجاء فی الأضحية عن الميت، ابوداؤد: ۳۱۲۲، عن ابی سعيد، ابوداؤد: ۳۱۲۸، باب مايستحب من الأضاحی، عن براء بن عازب، مؤطا امام مالك: ۳۱۷/۱، باب ماينهی عنه من الضحايا، عن جندب، بخاری: ۵۵۶۲، باب من ذبح قبل الصلاة أعاد، مسلم: ۱۹۶۰، باب وقتها، عن انس، دارمی: ۱۹۵۱، باب السنة فی الأضحية، عن جابر، مسند احمد: ۱۵۰۰۴، ۳۷۵/۳۔

(۲) ذبیح کون تھے؟ حضرت اسماعیل علیہ السلام یا حضرت اسحاق علیہ السلام، یہاں اس بحث کا موقع نہیں، وہ دلائل زیادہ قوی ہیں جو حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ذبیح ہونے کو بتاتے ہیں۔

(۳) خلاصة الفتاوی: ۳۰۹/۴

(۴) الشرح الصغير: ۱۳۷/۲، المغنی: ۶۱۷، رحمة الامة: ۱۴۸

(۵) خلاصة الفتاوی: ۳۰۹/۴، المغنی: ۶۱۸/۸

(۶) المبسوط: ۲۰/۲، البحر الرائق: ۳۲۲/۸

نہیں اور خاص جانور کی قربانی اس پر واجب نہ ہوگی، (۱) جن لوگوں پر قربانی واجب ہو، ان کے لئے ایام قربانی میں جانور کی قیمت صدقہ کر دینا کافی نہ ہوگا اور فریضۂ قربانی ابھی باقی رہے گا۔ (۲)

شرطیں

قربانی واجب ہونے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک سنت مؤکدہ قرار پانے کے لئے شرط ہے کہ :

۱) قربانی کرنے والا مالدار اور مستطیع ہو، —— البتہ مالداری کا کیا معیار ہے؟ اس میں اختلاف ہے، احناف کا مشہور قول ہے کہ گھر، گھر کے ضروری سامان اور سواری کے علاوہ سونا چاندی اور زمین کی شکل میں اتنی چیز موجود ہو جس سے (ساڑھے باون) تولہ چاندی (دوسو درہم) خریدی جاسکے اور اگر ایسی زمین ہو جو کاشت کے لئے استعمال ہو رہی ہو تو اس کی سالانہ پیداوار اتنی مقدار میں ہو کہ سال بھر کی خوراک فراہم ہو جائے، (۳) امام مالکؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک جو اپنے سال بھر کی خوراک کا مالک ہو وہ مالدار شمار ہوگا، (۴) چاہے زمین یا کسی اور شکل میں اتنی مالیت موجود ہو۔

۲) مسلمان ہو، کافر پر قربانی واجب نہیں۔

۳) مقیم ہو، مسافر نہ ہو، (۵) اسی لئے حجاج پر بقرعید کی قربانی واجب نہیں، (۶) ہاں اگر وہ پندرہ دن پہلے سے مکہ میں مقیم ہو تو قربانی بھی واجب ہو جائے گی، (۷) خواہ وہیں کرے یا اس کی طرف سے اس کے وطن میں کی جائے، بالغ اور عاقل ہونا ضروری نہیں، چنانچہ نابالغ نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو تو اس کے مال کا نگراں (وصی) یا اس کا ولی اس میں سے قربانی کرے گا، (۸) نیز قربانی واجب ہونے میں مرد و عورت کے احکام یکساں ہیں۔ (۹)

قربانی واجب ہونے کی شرطوں میں قربانی کے آخری وقت کا اعتبار ہے، مثلاً: ۱۲/ ذوالحجہ کو غروب آفتاب سے پہلے غریب مالدار ہو گیا یا کافر مسلمان ہوا تو اب اس پر قربانی واجب ہوگئی۔ (۱۰)

جانور اور ان کی عمریں

چار طرح کے جانور ہیں، جن کی قربانی کی جاسکتی ہے :

۱- اونٹ اور اونٹنی

جو پانچ سال کا ہو اور اس کا چھٹا سال شروع ہو گیا ہو، البتہ اونٹ کے مقابلہ اونٹنی کی قربانی زیادہ بہتر ہے۔

۲- بیل اور گائے

جو دو سال کے ہوں اور تیسرے سال میں قدم رکھ چکے ہوں، گائے کی قربانی بیل سے زیادہ بہتر ہے، بھینس (نر و مادہ) بھی گائے بیل کے حکم میں ہے۔ (۱۱)

۳- بکری، بکرا، (غنم)

اسی حکم میں مینڈھا اور دنبہ بھی ہے، ان جانوروں کی عمر بھی کم سے کم ایک سال ہونی چاہئے، البتہ دنبہ چھ ماہ کا ہو اور سال بھر کا

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری: ۲۹۱/۵، کتاب الاضحیة
(۲) عالمگیری: ۲۹۳/۵
(۳) عالمگیری: ۲۹۲/۵، الدر المختار: ۲۲۷، خلاصة الفتاوی: ۳۰۹/۴
(۴) الشرح الصغیر: ۱۳۷/۲
(۵) خلاصة الفتاوی: ۳۰۹/۴
(۶) الشرح الصغیر: ۱۳۷/۲، عالمگیری: ۲۹۳/۵
(۷) فتاویٰ عالمگیری: ۲۹۲/۵، کتاب الاضحیة
(۸) تاتار خانیه: ۴۶۵/۲
(۹) فتاویٰ عالمگیری: ۲۹۲/۵
(۱۰) حوالۂ سابق، خلاصة الفتاوی: ۳۰۹/۴
(۱۱) الجاموس نوع من البقر: ۲۹۷/۵، عالمگیری

محسوس ہو تو کافی ہے۔

۴- بھیڑ (نر و مادہ)

اس کی عمر بھی ایک سال ہونی چاہئے، البتہ چھ ماہ کا جانور ایک سال کا محسوس ہو تو اس کی قربانی کی جاسکتی ہے —— بکرے اور بھیڑ میں احناف کے نزدیک نر کی قربانی افضل ہے۔(۱)

وہ جانور جو ان پالتو جانوروں میں سے کسی وحشی اور جنگلی جانور کے اختلاط سے پیدا ہوئے ہوں تو امام احمد کے یہاں ان کی قربانی مطلقاً جائز نہیں،(۲) اور احناف کے یہاں اگر اس جانور کی ماں جنگلی ہو تب جائز نہیں اور وہ پالتو ہو تو جائز ہے۔(۳)

احناف کے یہاں فضیلت اور اولویت کے اعتبار سے قربانی کے جانوروں کی ترتیب اس طرح ہے:

اونٹ، گائے، بیل، بکری، بھیڑ، البتہ بھیڑ اور بکری پوری گائے اور اونٹ کے مقابلہ نہ ہو، صرف اس کے ۱/۷ کے مقابلہ میں ہو اور اونٹ یا گائے کے ساتویں حصہ کے مقابلہ بکری وغیرہ کی قیمت زیادہ ہو تو بکری کی قربانی افضل ہوگی،(۴) یہی ترتیب حنابلہ کے یہاں بھی ہے۔(۵)

جو عیوب قربانی میں مانع ہیں

قربانی کے جانور کو شدید قسم کے عیب اور خامی سے پاک ہونا چاہئے، چنانچہ درج ذیل جانوروں کی قربانی درست نہیں ہوگی:

سینگ جڑ سے ٹوٹ گئی ہو، اندھا ہو، یک چشم ہو، پاؤں میں اتنا لنگ ہو کہ مذبح تک جانا دشوار ہو جائے، بہت مریض ہو، دونوں کان کٹے ہوں، سرین کٹی ہوئی ہو، مکمل دم بریدہ ہو، پیدائشی طور پر کان نہ ہو، ایک ہی کان ہو، دوسرا کان پیدائشی طور پر نہ ہو یا کٹ گیا ہو، کوئی بھی عضو ایک تہائی یا اس سے زیادہ کٹ گیا ہو، ناک بریدہ ہو، جس کا تھن کٹا ہوا ہو (جداء)، جو اپنے بچے کو دودھ نہ پلاسکتی ہو (مصرمہ)، زبان اس قدر کٹی ہوئی ہو کہ چارہ نہ کھا سکے، جانور کو جنون اس درجہ ہو کہ چرنا اور چارہ کھانا مشکل ہو جائے، اونٹ جو غلاظت کھانے کا عادی ہو جائے (جلالہ)، اتنا کمزور ہو کہ ہڈی میں گودا نہ ہو، چار پاؤں میں سے کوئی ایک کٹا ہوا ہو، وہ بکری جس کے ایک تھن کا اور وہ اونٹنی یا گائے جس کے دو تھن کا دودھ خشک ہو گیا ہو (شطور)۔(۶)

البتہ یہ سارے عیوب مالداروں کی قربانی کے لئے رکاوٹ ہیں، غرباء جو اپنی طرف سے قربانی کریں وہ عیب زدہ جانوروں کی قربانی بھی کرسکتے ہیں، وان کان معسرا اجزأته اذ لا اضحية فى ذمته،(۷) اسی طرح قربانی کے لئے ذبح کرنے کی تدبیر کے دوران جانور میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو اس کے باوجود قربانی درست ہوگی۔(۸)

جو عیوب قربانی میں مانع نہیں

درج ذیل عیوب ہیں کہ ان کے پائے جانے کے باوجود قربانی درست ہوتی ہے:

جانور کو دانت نہ ہو اور اس کے باوجود وہ چارہ کھا سکتا ہو، بکری جس کو پیدائشی طور پر زبان نہ ہو، گائے بیل میں یہ عیب قابل عفو نہیں ہے، خارش زدہ لیکن فربہ ہو، جس کو پیدائشی سینگ نہ ہو، یا اس طرح ٹوٹ گیا ہو کہ بالکل جڑ سے نہ ٹوٹا ہو، جس کا کان بہت چھوٹا ہو، کان

(۱) خلاصة الفتاوىٰ: ۳۱۳/۴-۳۲۴، الثمر الدانى: ۳۹۰-۳۹۱، باب فى الضحايا
(۲) المغنى: ۳۲۳/۸
(۳) خلاصة الفتاوىٰ: ۳۱۵/۴
(۴) خلاصة الفتاوىٰ: ۳۱۴/۴
(۵) المغنى: ۶۲۱/۸
(۶) فتاوىٰ عالمگیرى: ۲۹۷/۵-۲۹۹
(۷) حوالۂ سابق
(۸) حوالۂ سابق

میں سوراخ ہو، کان لمبائی میں پھٹا ہو، دیوانہ جو فربہ ہو اور چارہ وغیرہ کھا سکتا ہو، لنگڑا جو تین پاؤں پر چلنے کے ساتھ ساتھ چوتھے پاؤں کو بھی چلتے ہوئے زمین سے ٹکائے، البتہ کجی کے ساتھ چلے، زیادہ عمر ہونے کی وجہ سے اب بچہ پیدا کرنے کے لائق نہ ہو۔(۱)

عیوب کے سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ اگر اس سے کوئی خاص قسم کی منفعت یا ظاہری جمال بالکل ختم ہو جائے تو اس جانور کی قربانی درست نہ ہوگی اور اگر ایسا نہ ہو تو قربانی جائز ہوگی۔

کل عیب یزیل المنفعة علی الکمال او الجمال علی الکمال یمنع الاضحیة ، وما لا یکون بهذه الصفة لا یمنع . (۲)

قربانی کے جانور کو زیادہ سے زیادہ فربہ، خوبصورت اور تخلیقی اعتبار سے مکمل ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ قربانی حضرت اسماعیل علیہ السلام کا بدل ہے اور رشتۂ فرزندی، نیز حضرت اسماعیل علیہ السلام کے پیغمبرانہ اوصاف و خصائل اور سعادت و سلامتی کی وجہ سے وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جس قدر محبوب تھے وہ محتاج اظہار نہیں، اس کا تقاضہ ہے کہ ایسا جانور خدا کی نذر کیا جائے جو مکمل ہو اور اپنے تخلیقی کمال و جمال کی وجہ سے قربانی کرنے والے کو ایک گونہ محبوب و مرغوب ہو کہ اصل میں یہ قربانگاہِ الٰہی پر اپنی چاہت اور محبت ہی کی قربانی ہے!

ایام واوقات

امام ابوحنیفہؒ، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ۱۰/۱۱/۱۲/ ذوالحجہ کو قربانی کی جاسکتی ہے، امام شافعی کے یہاں ۱۳/ ذوالحجہ تک قربانی کی گنجائش ہے۔(۳)

۱۰/ ذوالحجہ کے طلوع صبح سے ۱۲/ ذوالحجہ کے غروب آفتاب تک قربانی کا وقت ہے، رات میں بھی قربانی کی جاسکتی ہے لیکن دن میں زیادہ بہتر ہے؛ اس لئے کہ رات کی تاریکی میں غلطی کا احتمال رہتا ہے،(۴) اس سے معلوم ہوا کہ اگر روشنی کا معقول نظم ہو تو رات میں بھی قربانی کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

شہر یعنی جہاں عید کی نماز پڑھی جاتی ہو، وہاں اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز عید سے پہلے قربانی کرنا درست نہیں،(۵) حدیث میں صراحۃً اس سے منع فرمایا گیا ہے۔

البتہ ان قریہ جات کی بابت اختلاف ہے جہاں عید کی نماز نہ ہوتی ہو، جن کو فقہاء "اہل سواد" سے تعبیر کرتے ہیں، امام ابوحنیفہ کے ہاں طلوع صبح کے بعد ہی قربانی کی جاسکتی ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں جائز نہیں تا آں کہ شہروں میں نماز عید کا وقت گزر جائے،(۶) قربانی کے وقت میں اس جگہ کا اعتبار ہوگا جہاں قربانی کی جائے، پس اگر جانور کا مالک خود شہر میں ہو اور اس کے لوگ دیہات میں، اور وہ اپنے لوگوں کو قربانی کی ہدایت کر جائے تو قربانی طلوع صبح کے معا بعد ہو سکتی ہے، اور خود دیہات میں ہو اور جانور شہر میں، تو اب نماز عید کے بعد ہی قربانی کی جاسکے گی،(۷) اگر ذوالحجہ کے چاند کا مسئلہ مشکوک ہو جائے اور ۱۲/ ذوالحجہ کے متعلق ۱۳/ تاریخ ہونے کا شبہ ہو تو بہتر ہے کہ ۱۲ سے پہلے ہی قربانی کرلی جائے اور اگر ۱۲ کو

(۱) خلاصة الفتاوی :۳/۸۰

(۲) عالمگیری :۵/۲۹۹، ان مسائل میں فقہاء کے درمیان بہت کم اختلاف ہے، ملاحظہ ہو: المغنی :۸/۶۲۶-۶۳۳

(۳) هدایه ربع سوم:۴۳۰، رحمة الامة :۱۲۸، المغنی:۸/۶۳۶

(۴) هدایه ربع سوم :۴۳۰، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک رات میں قربانی جائز ہی نہیں ہے، لیکن متاخرین حنابلہ نے جواز کا فتویٰ دیا ہے، المغنی :۱۳/۳۸۷، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن الترکی وغیرہ ، الثمر الدانی :۳۹۴، المغنی :۸/۳۸۷

(۵) رحمة الامة :۱۲۸

(۶) رحمة الامة:۱۲۸

(۷) عالمگیری:۵/۲۹۶، الباب الرابع فیما یتعلق بالمکان والزمان

قربانی کی جائے تو اس کا گوشت صدقہ کر دیا جائے، اس میں سے خود نہ کھایا جائے، (۱) ۱۰ کو قربانی کرنا ۱۱ سے اور ۱۲ سے افضل ہے۔ (۲)

شرکت کے ساتھ قربانی

قربانی کے جانوروں میں اونٹ، اونٹنی، بیل، گائے اور بھینس میں سات حصے ہوں گے، اس سلسلہ میں صریح حدیثیں موجود ہیں، (۳) امام مالکؒ کے نزدیک ایک جانور تمام اہل خانہ کی طرف سے کافی ہوگا، چاہے ان کی تعداد سات ہو یا زیادہ، (۴) اگر ایک جانور میں سات سے کم افراد مثلاً پانچ چھ شریک ہوں تو بھی مضائقہ نہیں، (۵) اگر ایک جانور آٹھ افراد کی طرف سے ذبح کیا جائے تو کسی کی طرف سے بھی قربانی ادا نہ ہوگی، (۶) تمام شرکاء کے لئے ضروری ہے کہ ان کی نیت عبادت کی ہو، مثلاً قربانی یا عقیقہ کی نیت سے شریک ہوں، اگر ان میں سے ایک کی نیت بھی صرف گوشت خوری کی ہو تو قربانی درست نہ ہوگی۔ (۷)

اگر ایک جانور میں مختلف لوگ شریک ہوں تو ضروری ہے کہ گوشت باضابطہ وزن کے ذریعہ سبھوں میں برابری کے ساتھ تقسیم ہو، محض اندازہ سے تقسیم عمل میں نہ آئے، اگر اس طرح تقسیم ہو جس میں کمی بیشی کا اندیشہ ہے تو گو باہم ایک دوسرے کے لئے ''زیادہ حصہ'' کو حلال و جائز کرلیں، پھر بھی جائز نہ ہوگا، ہاں البتہ اگر اس تقسیم میں پایہ، سر وغیرہ کے حصے بھی لگائے جائیں تو اندازہ یا کمی بیشی کے ساتھ تقسیم درست ہوگی۔ (۸)

گوشت اور چرم کے مصارف

بہتر ہے کہ قربانی کے جانور کے تین حصے کئے جائیں، ایک حصہ خود استعمال کرے، ایک حصہ اقرباء واحباب (جو غنی ہوں) پر خرچ کرے اور ایک حصہ فقراء و ناداروں پر، (۹) تاہم ضرورت اور حالات کے لحاظ سے اس تناسب میں کمی بیشی ہو جائے تو پورا جانور کسی ایک ہی مد میں استعمال کرلیا جائے تو بھی کوئی کراہت نہیں، —— یہی حکم چرم قربانی کا بھی ہے کہ ان کو خود بھی استعمال کر سکتا ہے، اغنیاء کو بھی دے سکتا ہے اور فقراء کو بھی، لیکن جانور کا کوئی بھی حصہ ''گوشت، پایہ، سرا، چمڑا'' فروخت کر دیا جائے تو اب ان کو صدقہ کر دینا واجب ہے اور اب صرف فقراء ہی اس کے حقدار ہیں، اسی طرح اُجرت میں بھی جانور کا گوشت یا کوئی حصہ دینا جائز نہیں، واجب ہے کہ وہ الگ سے ادا کیا جائے۔ (۱۰)

چرم قربانی کی رقم اساتذہ کی تنخواہ، مساجد و مدارس کی تعمیر وغیرہ میں خرچ نہیں کی جا سکتی، ایسے مدارس جہاں نادار طلبہ کے خورد و نوش کا نظم نہ ہو، وہ بھی اس کے حقدار نہیں ہیں۔

قربانی کی قضاء

اگر ایام قربانی میں قربانی نہ کی، حالاں کہ قربانی اس پر واجب تھی تو بعد کو اس پر قضاء واجب ہوگی، اگر خوش حال آدمی تھا اور کوئی متعین جانور اس نے قربانی کی نیت سے نہیں لیا تھا تو قضاء کی دو صورتیں ہیں، یا تو زندہ جانور کو صدقہ کر دے یا اس کی قیمت صدقہ

(۱) عالمگیری: ۵/۲۹۵، الباب الثالث فی وقت الاضحیة
(۲) الشرح الصغیر: ۲/۱۴۰
(۳) مسلم: ۱/۴۲۴، باب جواز الاشتراك فی الهدی، كتاب الحج، ترمذی: ۲/۲۷۶، باب فی الاشتراك فی الاضحیة
(۴) ابوداؤد: ۲/۳۸۸، ابن ماجہ: ۲/۲۲۶، باب البقر والجزور عن كم یجزی
(۵) ہدایہ ربع چہارم: ۴۲۹
(۶) حوالۂ سابق
(۷) ولو نوی احدهم اللحم بطل الكل، خلاصة الفتاوی: ۴/۳۱۵
(۸) خلاصة الفتاوی: ۴/۳۱۵
(۹) ہدایہ ربع چہارم: ۴۳۳، الشرح الصغیر: ۱۴۰
(۱۰) ہدایہ ربع چہارم: ۴۳۳، الشرح الصغیر: ۱۴۷

کردے اور اگر غنی یا محتاج آدمی نے کوئی جانور قربانی کی نیت سے خرید کرلیا یا کسی جانور کے متعلق قربانی کی نذر مانی تھی، ایام قربانی گذر گئے اور جانور کو ذبح نہیں کیا گیا تو بعینہ اسی جانور کو صدقہ کردینا واجب ہے، نیز اب اس کا مصرف صرف فقراء ہی ہیں۔(۱)

اگر کوئی غنی قربانی کا جانور خرید کرے، ایام قربانی میں گم ہوجائے، وہ اس کی جگہ دوسرا جانور ذبح کردے، بعد میں وہ اصل جانور مل جائے تو اس کی قربانی واجب نہیں، لیکن اگر کوئی محتاج (جن پر قربانی واجب نہیں تھی) کے ساتھ یہی بات پیش آئے تو اس گمشدہ جانور کی بھی ملنے کے بعد قربانی کرنی ہوگی،(۲) اسی طرح قربانی کی نیت سے خرید کردہ جانور کو اگر کسی عذر کے باعث قبل از وقت ذبح کرنا پڑا تو وہ صدقہ کا جانور شمار ہوگا، اس کا اپنی ذات کے لئے استعمال درست نہ ہوگا، صرف فقراء ہی اس کے مستحق ہوں گے۔(۳)

چند آداب واحکام

مستحب طریقہ ہے کہ قربانی کے جانور کو چند دنوں پہلے سے اپنے یہاں لاکر باندھا جائے، اس کے گلے میں قلادہ ڈالا جائے اس کے اوڑھنے کا نظم کیا جائے، مذبح کی طرف نرمی سے لے جایا جائے، پکڑ کر کھینچا نہ جائے، قربانی کے بعد اس کی رسی، قلادہ وغیرہ کو صدقہ کردیا جائے، اس کے بال نہ تراشے جائیں، دودھ بہتر ہے کہ دوہا نہ جائے، تکلیف کا اندیشہ ہو تو پانی کی چھینٹ ماری جائے، یہ بھی کافی نہ ہو تو دودھ دوہ کر صدقہ کردیا جائے، بالوں کا بھی اسی طرح صدقہ کردینا واجب ہے،(۴) قربانی کے جانور پر سواری نہ کی جائے،(۵) بہتر ہے کہ جانور کو خود ذبح کرے، آپ ﷺ کا یہی معمول تھا،(۶) جانور کو قبلہ رُخ کرے اس کے بعد پڑھے:

انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض علی ملة ابراهیم حنیفا وما انا من المشرکین، ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین، لا شریک له و بذلک اُمرت وانا من المسلمین.

پھر اس کے بعد قربانی کی دُعاء کرے اور جن کی طرف سے قربانی کرنی ہو ان کے نام لے،(۷) قربانی کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ وسلام مکروہ اور غیر مشروع ہے،(۸) البتہ جانوروں کو ذبح کرنے کے عام طریقہ کے مطابق "بسم اللہ اللہ اکبر" کہے۔(۹)

قربانی کا ارادہ ہو تو ذوالحجہ کا چاند طلوع ہونے کے بعد سے ہی بال اور ناخن تراشنا ترک کردے،(۱۰) قربانی کے دنوں میں قربانی

---

(۱) فتاوی عالمگیری :۵/۲۹۴، قبیل الباب الثانی فی وجوب الاضحیة :۷۹

(۲) عالمگیری:۵/۳۰۰ (۳) عالمگیری :۵/۳۰۰، الباب السادس

(۴) حوالۂ سابق (۵) حوالۂ سابق

(۶) بخاری:۲/۸۳۴، باب من ذبح الاضحیة بیده، مسلم :۲/۱۵۵، عن انسؓ اور ابوداؤد :۲/۳۸۸، باب فی الشاة یضحی بها عن جماعة، و ترمذی، عن انسؓ :۱/۲۷۵، باب فی الاضحیة بکبش، یا کم از کم وہاں پر موجود رہے، طبرانی فی الکبیر عن عمران بن حصین عن فاطمة وفیه ابوحمزة الشمال وهو ضعیف، مجمع الزوائد:۱۷

(۷) ابوداؤد:۲/۳۸۶، باب مایستحب من الضحایا، و ابن ماجه عن جابرؓ :۲/۲۲۵، باب اضاحی رسول الله صلی الله علیه وسلم

(۸) المیزان الکبری:۲، باب الاضحیه

(۹) بخاری:۲/۸۳۵، باب التکبیر عند الذبح، مسلم عن انسؓ :۲/۱۵۵، باب استحباب ---- التسمیة والتکبیر

(۱۰) مسلم عن ام سلمةؓ:۲/۱۶۰، باب نهی من دخل عشر ذی الحجة وهو یرید التضحیة ان یأخذ من شعره واظفاره شیئا

کے جانور میسر نہ ہوں تو از راہِ تشبہ مرغی ذبح کرنا مکروہ ہے،(۱) قربانی میں نیابت درست ہے، اگر ایک شخص دوسرے شخص کے حکم سے یا اس کے علم میں لا کر اس کی طرف سے قربانی کرے تو درست ہے،(۲) متوفی کی طرف سے بھی قربانی کی جاسکتی ہے اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی، اس لئے کہ حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ان کو آپ ﷺ کی طرف سے قربانی کی وصیت فرمائی تھی۔(۳)

(جانور کے ذبح کے اُصول وآداب خود ''ذبح'' کے تحت ذکر کئے جائیں گے)۔

اضطباع (حج کا ایک خاص عمل)

چادر کے اس طرح اوڑھنے کو کہتے ہیں کہ دائیں جانب میں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں جانب کاندھے پر ڈالا جائے اس طرح کہ دایاں مونڈھا کھلا رہ جائے اور بایاں مونڈھا چھپ جائے، اسی کو ''ارتداء'' بھی کہتے ہیں، حالت احرام میں طواف کرتے ہوئے ایسا کرنا مستحب ہے۔(۴)

حج میں اضطباع کی حکمت

حج دراصل مساوات اور انسانی برابری کا مظہر کامل ہے، نماز غریبوں اور دولت مندوں، حکمرانوں اور محکوموں، طاقتوروں اور کمزوروں، بلند نسب اور کم نسب اور تعلیم یافتہ اور ناخواندوں کو ایک صف میں ہم قدم اور ہم دوش بناتی ہے کہ ''محمود'' و ''ایاز'' کے درمیان اونچ نیچ کی کوئی دیوار باقی نہ رہے، رمضان کا روزہ بھی ہر ایک کو فاقہ مستی کا سبق دیتا ہے، اور حج مقامی رعب ودبدبہ، تعلیم وجہالت کا فرق، لباس وپوشاک کے ذریعہ قائم کی ہوئی حدوں، زبان وبیان کی طلاقت کے شیشے چکنا چور کرتا ہے کہ وطن سے دور ہے وضع قطع بھی ایک اور زبان کے الفاظ بھی ''تلبیہ'' کی صورت میں ایک ــــ امتیاز وتفریق کے اسی بت کو پاش پاش کرنے اور عاجزی وانکساری کے اظہار کے لئے ایک آخری نشانی ''اضطباع'' ہے۔

اضطجاع (لیٹنا)

کسی چیز کے سہارے لیٹنے کو ''اضطجاع'' کہتے ہیں، اس طرح چت، پٹ اور کروٹ ہر تین طرح سے لیٹنے کو ''اضطجاع'' کہا جاسکتا ہے۔

سونے کا مسنون طریقہ

حضرت ابوقتادہ ؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دائیں کروٹ پر سونے کا تھا، اگر صبح کے قریب سوتے تو نیند کے غلبہ سے بچنے کے لئے ہاتھ اٹھا کر ہتھیلیوں پر سر رکھ کر آرام فرماتے۔(۵)

حضرت عباد بن تمیم اپنے چچا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے آپ ﷺ کو مسجد نبوی میں اس طرح چت سوتے ہوئے دیکھا کہ آپ ﷺ اپنا ایک پائے مبارک دوسرے پر رکھے ہوئے تھے،(۶) مگر چوں کہ اس طرح سونے میں بے ستری کا احتمال رہتا ہے اور

(۱) عالمگیری:۵/۳۰۰،مطبوعہ:بیروت (۲) وان کانوا کبارا أن فعل بامرهم جاز عن الكل ، عالمگیری:۵/۳۰۲،ط:بیروت

(۳) ابوداؤد :۲/۳۸۵،باب الاضحية عن الميت ،ترمذی عن حنش :۱/۲۷۵،باب فی الاضحية بكبش ، رقم الحديث:۱۴۹۵

(۴) الفتاویٰ الهندیه :۱/۲۲۵ (۵) شرح سنة :

(۶) ترمذی:۲/۱۰۵،بـاب مـاجـاء فی وضع احدیٰ رجليه على الاخرى مستلقيا ، بخاری :۱/۶۸،بـاب الاستلقاء فی المسجد ، مسلم :۲/۱۹۸،النهی عن اشتمال الصماء ...... وحكم الاستلقاء ، كتاب اللباس۔

ہر شخص کما حقہ احتیاط ملحوظ نہیں رکھ سکتا، اس لئے آپ ﷺ نے عام طور پر اس طرح لیٹنے کو پسند نہیں فرمایا ہے۔(۱)

ناپسندیدہ طریقہ

پیٹ کے بل یعنی پٹ سونا مکروہ ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب صفہ میں سے ایک شخص کو پیٹ کے بل سوئے ہوئے دیکھا تو ان کے پاؤں کو حرکت دے کر اٹھایا اور فرمایا کہ سونے کا یہ طریقہ اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے۔(۲)

سونا ناقض وضوء ہے

سونے کے یہ تمام طریقے وہ ہیں جس کی وجہ سے انسان کے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور جسم پر پوری طرح گرفت اور قابو باقی نہیں رہتا، اس لئے ایسی تمام صورتوں سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔(۳)

سجدہ میں اضطجاع

اضطجاع کی ایک اور اصطلاح ہے، سجدہ کی حالت میں پیٹ کو رانوں سے جدا نہ کو بھی اضطجاع سے تعبیر کیا جاتا ہے،(۴) اور یہ سجدہ کے مسنون اور بہتر طریقہ کے خلاف ہے۔(۵)

لیٹ کر نماز پڑھنا

اگر کوئی شخص کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے، چت لیٹے اور چہرہ اور پاؤں قبلہ کی طرف رکھے اور دونوں کاندھے کے نیچے تکیہ رکھ لے، پھر خفیف حرکت اور اشارہ سے نماز ادا کرے،(۶) اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کھڑے ہو کر پڑھی جائے یہ ممکن نہ ہو تو بیٹھ کر سجدہ و رکوع کے ساتھ، اگر پوری طرح رکوع و سجدہ کرنا دشوار ہو تو اشارہ پر اکتفا کرے اور اگر بیٹھنا بھی ممکن نہ رہے تو پشت کے سہارے چت لیٹ جائے اور اشارہ سے نماز ادا کرے، پھر اگر معذوری اس حد تک پہنچ جائے کہ اس پر بھی قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اس کا عذر قبول فرمائیں گے،(۷) مگر کسی معذوری اور عذر کے بغیر لیٹ کر نہ کوئی فرض نماز ادا کی جاسکتی ہے اور نہ نفل۔(۸)

اضطراب (حدیث کی ایک خاص اصطلاح)

''اضطراب'' علم حدیث کی ایک اصطلاح ہے —— ایک ہی روایت کی سند میں یا متن میں، یا لفظ کے مشترک ہونے کی وجہ سے معنی میں ایسا اختلاف پیدا ہو جائے جسے تضاد اور تعارض کہا جاسکتا ہو، اور ان میں کسی ایک کو راجح قرار دینے کے لئے کوئی معقول وجہ موجود نہ ہو تو اس کو ''اضطراب'' کہتے ہیں۔

متن کا اضطراب

اضطراب تین قسم کا ہوگا، متن کا اضطراب کہ ایک ہی روایت میں کہیں ایک لفظ استعمال ہوا اور کہیں دوسرا لفظ، اور ان دونوں کے معنی میں ایسا فرق ہو کہ تطبیق دشوار ہو جائے، مثلاً حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب پانی دو قلہ ہو جائے تو نجس نہیں ہوتا (اذا

---

(۱) صحیح مسلم:۲/۱۹۸، باب النهی عن اشتمال الصماء ...... وحکم الاستلقاء عن جابر۔
(۲) ترمذی:۲/۱۰۵، باب ماجاء فی کراهية الاضطجاع فی البطن ابواب الادب، ابوداؤد :۲/۶۸۷، باب فی الرجل ينبطح على بطنه، ابن ماجه: ۳۷۲۳، عن قيس بن طهفة، باب النهی عن الاضطجاع علی الوجه۔
(۳) الهدايه:۱/۲۵
(۴) قواعد الفقه:۱۸۳
(۵) فتاویٰ عالمگیری:۱/۳۹
(۶) فتح القدير:۱/۴۵۸
(۷) ردالمحتار:۲/۱۳۲، باب صفة الصلاة
(۸) حوالهٔ سابق

كان الماء قلتين لم ينجس) یہاں ”قلتين“ کا لفظ ہے جب کہ بعض روایات میں ”اربعين قلة“ (چالیس قلہ) بعض میں ”ثلاثة قلل“ (تین قلہ) بعض میں چار قلہ اور بعض میں صرف ایک قلہ کی روایت ہے، اوران متضاد الفاظ میں تطبیق دی جانی مشکل ہے، اسی طرح بعض روایات میں ”لم ينجس“ کا لفظ ہے جب کہ بعض روایات میں ”لم يحمل الخبث“ (نجاست کو نہیں اٹھاتا) اس دوسرے لفظ کا مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نجاست کو برداشت نہیں کرسکتا لہٰذا ناپاک ہو جاتا ہے۔

معنی کا اضطراب

دوسرے : معنی کا اضطراب —— اس سے مراد یہ ہے کہ ایک یا اس سے زیادہ معنوں میں مشترک ہو جن میں تفاوت اور فرق پایا جاتا ہو، جیسے اسی روایت میں ” قلة “ کا لفظ ہے، یہ لفظ مرد کے قامت، پہاڑ کی چوٹی، درخت کا سب سے بالائی حصہ اور مٹکہ سب پر بولا جاتا ہے، پھر اس زمانہ میں ”مٹکہ“ بھی عراقی اور حجازی دونوں طرح کا ہوتا تھا اور ان دونوں کی مقدار میں قابل لحاظ فرق تھا، اس لئے لفظ ” قلہ“ کا مفہوم متعین کرنے میں ایک ایسا تضاد دامن گیر ہے جس کا دور کرنا مشکل ہے۔

مگر عموماً متن اور معنی کا اضطراب کم پایا جاتا ہے اور اکثر محدثین تطبیق یا ترجیح کے ذریعہ اس کا ازالہ کر دیتے ہیں۔

سند کا اضطراب

حدیث کی کتابوں میں زیادہ تر جو اضطراب زیر بحث آتا ہے وہ یہی ہے، سند کے اضطراب سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی راوی ایک سلسلۂ سند سے ایک روایت کو نقل کرے اور اس میں کہیں ایک کا، کہیں دوسرے کا نام لے لے، یہ اضطراب کہیں ایک شخص کی تنہا روایت سے واقع ہو جاتا ہے اور کبھی ایک ہی سلسلۂ سند سے ایک ہی حدیث کے متعدد راویوں کے اختلاف سے۔

ایک دلچسپ مثال

امام دار قطنی نے اس کی بڑی دلچسپ مثال ذکر فرمائی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ”حدیث ”شيبتني هود واخواتها (مجھے سورۂ ہود اور اس جیسی سورتوں نے، قیامت وغیرہ کے ذکر کی وجہ سے، بوڑھا کر دیا) کی روایت میں ”ابواسحاق سبیعی“ سے اضطراب واقع ہوا ہے، چنانچہ مندرجہ ذیل طریقوں سے وہ روایت کرتے ہیں :

۱) وہ عکرمہ سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۲) وہ عکرمہ سے، وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۳) وہ عکرمہ سے، وہ ابوجحیفہ سے اور وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۴) وہ عکرمہ سے، وہ براء رضی اللہ عنہ سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۵) وہ عکرمہ سے، وہ ابومیسرہ سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۶) وہ عکرمہ سے، وہ مسروق سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۷) وہ عکرمہ سے، وہ مسروق سے، وہ حضرت عائشہؓ سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۸) وہ عکرمہ سے، وہ علقمہ سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۹) وہ عکرمہ سے، وہ عامر بن سعد سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۱۰) وہ عکرمہ سے، وہ عامر بن سعد سے، وہ سعد رضی اللہ عنہ سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۱۱) وہ عکرمہ سے وہ مصعب بن سعد سے، وہ سعد رضی اللہ عنہ سے، وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے۔

۱۲) وہ عکرمہ سے، وہ ابوالاحوص سے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے۔

یہاں بارھویں سند میں تو حضرت ابوبکر کے بجائے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ آگئے اور گیارہ سلسلوں میں عکرمہ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا درمیانی واسطہ مختلف ہوگیا، اس طرح یہ روایت مضطرب

ہوگئی۔(۱)

یہ سند اور متن کا اضطراب چوں کہ راوی کے حافظہ کی کمزوری اور نسیان کو بتاتا ہے؛ اس لئے اس کی وجہ سے روایت ضعیف ہو جاتی ہے اور معنی کا اضطراب چوں کہ لفظ کو مشتبہ بنا دیتا ہے، اس لئے اس پر عمل دشوار ہے، گویا ''سند'' اور ''متن'' کا اضطراب روایت کو قطعی الثبوت باقی نہیں رکھتا اور معنی کا اضطراب قطعی الدلالۃ باقی نہیں رکھتا، اور یہ دونوں ہی چیزیں استدلال کو کمزور کر دیتی ہیں۔

اطرش (گراں گوش)

''گراں گوش'' کو کہتے ہیں، جن کی قوتِ سماعت بالکل ختم تو نہ ہوگئی ہو مگر متاثر ہو اور اونچی آواز ہی سن سکتا ہو، ایسا شخص عہدۂ قضاء پر مامور ہو سکتا ہے یا نہیں؛ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ قاضی بن سکتا ہے۔(۲)

اطلاق

کسی حکم کے اس طرح ہونے کو ''اُصولِ فقہ'' کی اصطلاح میں ''اطلاق'' کہتے ہیں، جس میں کوئی قید نہ ہو —— امام ابوحنیفہؒ کے یہاں قرآن مجید کے کسی ''مطلق'' پر خبر واحد،(۳) یا قیاس کے ذریعہ زیادتی نہیں کی جاسکتی، اور اس پر جوں کا توں عمل کرنا واجب ہے، البتہ یہ کوشش کی جائے گی کہ کتاب اللہ کے حکم میں تبدیلی کے بغیر حدیث پر بھی عمل ہو جائے، مثلاً قرآن مجید میں مطلقاً چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھونے اور سر کے مسح کرنے کو ''وضو'' اور طہارت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے، اس کے علاوہ مزید کوئی شرط عائد نہیں کی گئی ہے، اس لئے وضوء میں فرض یہی چار چیزیں ہوں گی کہ اگر اس کے علاوہ کسی اور چیز کو بھی فرائض کی فہرست میں جگہ دے دی جائے تو قرآن مجید کا یہ حکم مطلق باقی نہ رہ سکے گا۔

مگر حدیث میں وضوء کے لئے بعض اور اُمور کا ذکر بھی ہے، مثلاً نیت و ارادہ، بسم اللہ سے آغاز، ترتیب اور لگاتار و مسلسل ارکانِ وضوء کی انجام دہی۔

اب ہم قرآن مجید کے اس حکم کو اپنی عام حیثیت پر برقرار رکھتے ہوئے حدیث سے اس کو ہم آہنگ کرنے کے لئے ان اُمور کو سنت اور مستحب قرار دیں گے اور قرآن میں مذکور چار چیزوں کو فرض قرار دیں گے، اس طرح دونوں پر عمل بھی ہو جائے گا اور کتاب اللہ کے حکم کی عمومی اور غیر مشروط حیثیت بھی برقرار رہے گی۔(۴)

اگر ایک جگہ حکم مطلق ہو اور دوسری جگہ مقید؟

اگر ایک ہی واقعہ میں ایک حکم ''مطلق'' ذکر کیا جائے اور دوسری جگہ وہی واقعہ کسی ''قید'' اور ''شرط'' کے ساتھ منقول ہو اور ان دونوں میں حکم کے اعتبار سے یکسانیت ہو لیکن اسباب مختلف ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس دوسرے حکم کو پہلے حکم کے لئے بیان اور شرح نہیں سمجھا جائے گا کہ یہ دونوں دو مستقل حکم ہیں، مثلاً قرآن مجید نے کفارۂ ظہار میں بھی غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے،(مجادلہ:۳) اور کفارۂ قتل میں بھی (نساء:۹۲) لیکن ظہار میں مطلقاً غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے، اور قتل میں مسلمان غلام کو آزاد کرنے کا، غلام آزاد کرنے کے حکم میں وحدت ہے لیکن اسباب مختلف ہیں کہ ایک جگہ

(۱) فتح الملهم :۱/۵۹، اضطراب فی المعنی علم حدیث کی کوئی باضابطہ اصطلاح نہیں، اس لئے علوم الحدیث کی کتابوں میں اس کا ذکر نہیں ملتا، مگر محدث نیموی نے اس کا ذکر کیا ہے اور ان ہی کی متابعت میں راقم نے اس کو ایک مستقل اصطلاح کی حیثیت سے ذکر کر دیا ہے، ورنہ اُصولِ فقہ میں ''مشترک'' کی بحث کے ذیل میں اس کا ذکر آ جاتا ہے۔

(۲) الفتاوی الهندیه :۳/۳۱۱، کتاب ادب القاضی ، الباب الاول　　(۳) ارشاد الفحول:۱۹۵

(۴) أصول الشاشی :۱۰، نیز دیکھئے: أصول السرخسی :۱/۱۳۳، فصل فی بیان حکم الخاص

اس کا سبب ظہار ہے، اور دوسری جگہ قتل، پس احناف کے یہاں کفارۂ ظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے ضروری نہ ہوگا کہ کفارۂ ظہار میں بھی مسلمان غلام ہی کو آزاد کیا جائے ، قاضی عبدالوہاب نے یہی رائے اکثر مالکیہ سے نقل کی ہے، جب کہ عام شوافع کے نزدیک ایسی صورتوں میں حکم مطلق پر بھی وہی قید نافذ ہوگی جو مقید میں ذکر کی گئی ہے۔(۱)

اطلاق اور طلاق

اطلاق کے لغوی معنی رہا اور آزاد کرنے کے ہیں، اس طرح غلام کو غلامی سے رہا کرنے ، یعنی آزاد کرنے کو اور بیوی کو زوجیت سے رہا کرنے یعنی علاحدہ کرنے کو بھی ''اطلاق'' کہا جاسکتا تھا، مگر فقہاء کا عام طریقہ یہ ہے کہ غلام کی آزادی کے لئے ''اطلاق'' اور بیوی کی علاحدگی کے لئے ''طلاق'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔

البتہ اگر کوئی شخص ''اطلاق'' کے لفظ سے طلاق مراد لے تو اس کی گنجائش ہے۔(۲)

اظفار

یہ ایک طرح کی خوشبودار چیز ہوتی ہے، جسے عرب خوشبو کے لئے استعمال کیا کرتے تھے،(۳) عدت کی حالت میں گو کہ عورت کے لئے خوشبودار چیز کا استعمال روا نہیں ہے، مگر حضرت ام عطیہؓ سے مروی ہے کہ حیض سے پاک ہونے والی عورت کے لئے مقام مخصوص پر آپ ﷺ نے اس کے استعمال کی خصوصی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔(۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت کی حالت میں بھی حیض وغیرہ سے پاک ہونے کے بعد شرمگاہ کے حصہ میں عورت بدبو کے ازالہ کے لئے کسی خوشبو کا استعمال کرسکتی ہے۔

اعادہ

کسی چیز کو نقص کے بغیر وقت کے اندر پہلی دفعہ ادائیگی میں خلل پیدا ہو جانے کی وجہ سے دوبارہ ادا کرنے کو کہتے ہیں۔

فخر الاسلام بزدوی کے الفاظ میں :

اتیان مثل الاول علی صفة الکمال . (۵)

اس طرح قضاء کو اعادہ نہیں کہیں گے کہ وہ وقت گذرنے کے بعد ہوتی ہے اور وقت گذر جانے کی وجہ سے ایک گونہ نقص بھی پیدا ہوجاتا ہے۔

نماز اور مختلف دوسری عبادات اور طاعات میں اعادہ کے اسباب اور احکام مختلف ہیں، جن کا ذکر یہاں بے محل ہوگا، انھیں الفاظ کے ذیل میں ان کے اعادہ کی صورت اور اسباب ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

اعانت

اعانت کے معنی مدد کرنے کے ہیں، یہ مدد مال کے ذریعہ ہو، یا زبان کے ذریعہ یا قلم اور علم کے ذریعہ، بھی اعانت ہے۔

اسلام چوں کہ معاشرہ میں معروف اور بھلائی کو پھلتا پھولتا اور منکر اور برائی کو مٹتا اور ختم ہوتا دیکھنا چاہتا ہے، اس لئے وہ خیر اور بھلائی کے کام میں تعاون کو پسند کرتا ہے اور اس کی ترغیب دیتا ہے

---

(۱) ارشاد الفحول:۱۶۵

(۲) الهدایہ:۲/۳۶۵

(۳) المنجد :۴۸۰

(۴) بخاری:۵۳۴۳، مسلم ،حدیث نمبر:۳۷۴،باب الإحداد فی العدة ، ابوداؤد ،حدیث نمبر:۲۳۰۶

(۵) قواعد الفقہ :۱۸۳

اور جس قدر اس کو پسند کرتا ہے، اسی قدر شر و گناہ اور سرکشی و عدوان میں مدد کو مذموم، قابل نفرت اور نامناسب سمجھتا ہے اور اس سے منع کرتا ہے۔

تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان . (المائدۃ:۲)

نیکی اور تقویٰ پر تعاون کرو، گناہ اور ظلم پر تعاون نہ کرو۔

معصیت میں تعاون کی حرمت پر ان احادیث سے بھی روشنی پڑتی ہے جن میں آپ ﷺ نے سود کھانے والوں کے ساتھ ساتھ سود دینے والے، سودی معاملات کے گواہ، سودی معاملات کی تحریر لکھنے والے سبھوں پر لعنت فرمائی ہے، (۱) اسی طرح شراب پینے والے کے ساتھ ساتھ پلانے والے اور اٹھانے والوں کی بھی مذمت فرمائی گئی۔(۲)

یہی ہے کہ جس کو ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' سے بھی جا بجا تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اپنے بھائی کی مدد کرو، وہ ظالم ہو یا مظلوم، حضور ﷺ نے صحابہ کی جو تربیت کی تھی اس کے تحت یہ بات تعجب خیز اور حیرت انگیز تھی کہ ظالم کی بھی مدد کی جائے، لہٰذا ایک صاحب بول اٹھے، خدا کے رسول! مظلوم ہونے کی صورت میں تو اس کی مدد کروں گا، لیکن اگر ظالم ہو تو کیوں کر اس کی مدد کی جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کی مدد یہ ہے کہ اس کو ظلم سے روک دیا جائے، (۳) اس سے معلوم ہوا کہ برائی سے روکنا بھی بالواسطہ بھلائی میں تعاون ہے۔

اس تعاون کے معاملہ میں اختلافات یا کسی کی ذاتی اور نجی کمزوریوں کو سد راہ نہیں بنانا چاہئے بلکہ ایک شخص اگر اپنی بعض کمزوریوں کے باوجود کوئی کام ایسا بھی کر رہا ہے جو خیر اور بھلائی کا ہے تو اس میں معاون اور مددگار بننا چاہئے، نہ یہ کہ بعض اُمور میں اختلاف کی بنا پر یہاں بھی اپنا دستِ تعاون کھینچ لیا جائے۔

چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: جہاد ہر امیر کے ساتھ رہ کر کیا جائے چاہے وہ ظالم کیوں نہ ہو، (۴) اس لئے کہ جہاد بذات خود ایک کارِ خیر ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت سے پہلے ایک معاہدہ میں حصہ لیا جو ''حلف الفضول'' کہلاتا تھا اور جس کا مقصد ظلم و ستم کو روکنا تھا، نبوت کے بعد بھی آپ ﷺ اس معاہدہ کی تحسین فرماتے رہے۔

تعاون کے مختلف درجات

فقہی اعتبار سے جس طرح بر و تقویٰ کے مختلف درجات ہیں، اسی طرح اس کی مدد اور تعاون کے بھی مختلف درجات ہیں، جو چیزیں اُمت کا اجتماعی فریضہ ہیں، ان میں تعاون فرض یا واجب ہوگا، مثلاً اسلامی ممالک کی حفاظت، جہاں مسجدیں نہ ہوں وہاں مساجد کی تعمیر، جہاں دینی تعلیم کی ضرورت ہو اور اس کا کوئی نظم نہ ہو، وہاں مدارس کے قیام میں مدد، دعوتی اور تبلیغی کاموں میں اعانت، یہ سب اُمت کا اجتماعی فریضہ ہے اور اسی میں دین کی تنفیذ اور اقامت کی صحیح جدوجہد میں مددگار بننا بھی شامل ہے، — پھر خیر کے جو کام اپنی نوعیت، اہمیت اور ضرورت کے لحاظ سے اس سے کم درجہ کے حامل ہوں گے، ان میں نصرت اور مدد بھی اسی درجہ کا کار خیر ہوگی۔

اسی طرح ناجائز اور معصیت کے کاموں میں جو گناہ جس درجہ کا ہے اس میں مدد کا گناہ بھی اسی نسبت سے ہوگا، قتل میں

---

(۱) نسائی، حدیث نمبر:۵۱۰۶، کتاب الزینة، باب الموتشمات

(۲) ترمذی، کتاب البیوع، باب إن یتخذ التمر خلاً

(۳) صحیح بخاری، حدیث نمبر:۲۴۴۴، باب انصر اخاك ظالماً كان او مظلوما

(۴) لا یبطله جور جائر ولا عدل عادل، ابوداؤد، حدیث نمبر:۲۵۳۲، عن انس، کتاب الجهاد، باب فی الغزو مع ائمة الجور

تعاون چوری میں تعاون سے بڑھ کر ہے اور چوری میں تعاون شراب نوشی میں تعاون سے بڑھ کر ہے، زنا اور قحبہ گری کا اڈہ قائم کرنے والا اس سے بڑا مجرم ہے جو شراب کی دوکان کھولے ہوا ہے اور سب سے بدترین تعاون وہ ہے جو کسی صاحب ایمان کو گمراہ کرنے، الحاد و تشکیک کی فضا پیدا کرنے اور کفر و دہریت کو تقویت پہنچانے کے لئے کیا جائے، اس لئے کہ یہ سب سے بڑی معصیت اور سب سے عظیم گناہ ہے۔

پھر تعاون بھی مختلف درجات کے ہوں گے، چاہے کارِ خیر میں ہو یا کارِ شر میں، مثلاً ایک شخص وہ ہے جو بنفس نفیس جہاد میں شریک ہوتا ہے، دوسرا وہ ہے جو آلاتِ جہاد اور آلاتِ حرب سے اس کی مدد کرتا ہے، تیسرا شخص وہ ہے جو اس کے بال بچوں پر نظر رکھتا ہے اور اس کی نگہداشت کرتا ہے، خیر کے کام میں یہ تینوں ہی شریک ہیں، لیکن ضرور ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض پر زیادہ اہمیت اور فضیلت حاصل ہوگی، یہی حال امورِ شر کا ہے، ایک شخص وہ ہے جس کا ذریعہ آمدنی شراب فروشی ہے، دوسرا وہ ہے جو اس کی دوکان میں محض ملازم کی حیثیت سے کام کر رہا ہے، تیسرا آدمی وہ ہے جو نہ خود شراب فروخت کرتا ہے نہ مستقل ملازم ہے، البتہ اس کی گاڑی اتفاقاً شراب کی بوتلوں کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں کام آئی ہے، یقیناً یہ سب کسی نہ کسی درجہ میں معصیت میں تعاون ہے اور ایک گناہ کے فروغ کا ذریعہ بن رہا ہے، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ ہر ایک کا تعاون یکساں نہیں اور اسی لحاظ سے اس کے احکام میں فرق کرنا پڑے گا۔

خیر میں تعاون کے معاملہ میں چوں کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ ہوگا خیر ہی، چاہے وہ کم درجہ کا ہو یا زیادہ درجہ کا، اس لئے یہ مسئلہ اتنا اہم نہیں، لیکن معصیت میں تعاون کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی صورت ناجائز اور حرام ہوگی، کوئی مکروہ تحریمی ہوگی، کوئی مکروہ تنزیہی اور کوئی تعاون بعید ہونے کے سبب مباح بھی، اور ظاہر ہے کہ ممانعت کے ان مختلف درجات کے درمیان غیر معمولی فرق ہے، اس لئے ''اعانت علی المعصیة'' کا مسئلہ زیادہ اہم ہے —— اور جس قدر اہم ہے اسی قدر گمبھیر اور دشوار بھی، اس لئے کہ فقہاء نے اس کے لئے کوئی واضح ضابطہ مقرر نہیں کیا ہے اور مختلف فقہی جزئیات سے اس موضوع پر جو روشنی پڑتی ہے وہ مختلف بھی ہے اور ایک حد تک متعارض بھی۔

فقہاء نے اس موضوع پر ''کتاب الکراھیة'' میں مختلف جزئیات نقل کی ہیں، لیکن تعاون کی کونسی حد ہے جو حلال و حرام کے درمیان فاصل ہے، اس کے لئے متعین اور قطعی اُصول مقرر نہیں کئے گئے ہیں، ماضی قریب کے علماء مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ''تفصیل الکلام فی مسئلة الاعانة علی الحرام'' کے نام سے اس موضوع پر مستقل رسالہ لکھا ہے، جو بہت خوب ہے، تاہم یہ موضوع ابھی بھی تشنۂ تحقیق ہے، راقم سطور نے ان حضرات سے استفادہ کے بعد جو کچھ سمجھا ہے، وہ حسب ذیل ہے:

غیر مقصود تعاون

اعانت سے مراد اگر محض کسی چیز میں کام آجانا ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس سے بچنا مشکل بھی ہے، مثلاً آپ تعمیری سامانوں کا کاروبار کرتے ہوں تو ضرور ہے کہ ہر قسم کے لوگ آپ سے اسباب خریدیں گے، ان میں بعض فساق اور کفار بھی ہوں گے، ممکن ہے کہ وہ اس کا استعمال مندروں اور بت خانوں کے لئے کریں، پھر اگر وہ مکان بھی بنائیں تو ممکن ہی نہیں غالب گمان ہے کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق عبادت اور پوجا وغیرہ بھی کریں، یا چوں کہ ان کے یہاں جوکوئی مذموم بات نہیں، اس لئے اسی مکان میں کل ہوکر جوا بازی شروع ہوجائے، یہ چیزیں

''امکانات'' ہی نہیں ''واقعات'' کی فہرست میں ہیں۔

اسی طرح کہ اگر آپ کی بس یا کسی قسم کی سواری چلتی ہو تو اس پر ضرور ہے کہ سینما بینی، پاکٹ ماری کرنے والے ہی نہیں بلکہ وہ لوگ بھی سوار ہوں اور اس سے مدد لیں جن کی نقل و حرکت اور تگ و دو، دن و رات کفر و الحاد کی تقویت اور اسلام اور مسلمانوں کے خلاف مختلف قسم کے پروگراموں کی تشکیل کے لئے ہوا کرتی ہے۔

اس طرح فی الجملہ مندروں کی تعمیر اور سینما بینی اور اسلام دشمنی میں مدد اور اعانت ہوئی، یہ ایسی اعانت ہے جس کا بحیثیت مجموعی مشاہدہ ہونے کے باوجود سد باب دشوار ہے، اگر کسی سے کہا جائے کہ ہر خریدار اور سوار سے پہلے پورا انٹرویو لیا جائے، ان کے مقاصد اور ارادے دریافت کئے جائیں پھر ان کی اعانت کی جائے، تو یقیناً آج کی مصروف اور اخلاقی اعتبار سے انحطاط پذیر دنیا میں اس کے لئے اپنے کاروبار کا جاری رکھنا دشوار ہو جائے گا۔

شریعت کا مجموعی مزاج یہ ہے کہ وہ عسر اور تنگی کو نہیں چاہتی، یسر، سہولت اور فراخی کو پسند کرتی ہے، اس لئے فقہاء نے اس قسم کی بالواسطہ مدد کو اس ''اعانت'' کی فہرست میں نہیں رکھا ہے، جو حرام ہے اور جس کی حرمت پر خود کتاب اللہ شاہد ہے کہ:

ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان . (مائدہ:۲)

اور ایک رسول خدا کی زبان حق ترجمان میں:

رب بما انعمت علی فلن اکون ظهيراً للمجرمين ! (قصص :۱۷)

اسی لئے فقہاء نے بھی اس تعاون کو جس میں تعاون مقصود نہ ہو اور تعاون براہِ راست بھی نہ ہو ناجائز نہیں کہا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان حمال سے شراب کے مٹکے اٹھوائے یا انگور کا رس نچوڑنے پر متعین کرے تو یہ معاملہ بھی درست ہوگا اور اس سے حاصل ہونے والی اُجرت بھی امام ابوحنیفہؒ کے یہاں حلال وطیب ہوگی، اس لئے کہ شراب کے نقل و حمل کا مقصود کچھ ضرور نہیں کہ پینا اور پلانا ہی ہو کہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ اس کو بہانے یا ضائع کرنے یا سرکہ بنانے کا ارادہ ہو اور حدیث میں جہاں شراب کے ساقی کی مذمت کی گئی ہے وہاں وہ صورت مراد ہے جب شراب پینا، پلانا مقصود ہو۔(۱)

غیر مسلموں کو مکان دینا

اسی طرح غیر مسلم کو مکان دینا جائز ہے کہ وہ اس میں رہائش اختیار کرے، اب اگر وہ اس میں صلیب کی پرستش کرے، شراب پئے یا سور وغیرہ رکھے تو مسلمان گنہگار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا مقصد یہ نہیں تھا —— اسی طرح اگر کسی سے باندی فروخت کی اور اس خریدار نے اس کو لواطت اور غیر فطری طریقہ پر مباشرت کے لئے استعمال کیا تو بیچنے والا گنہگار نہ ہوگا۔(۲)

ناجائز تعاون کی تین صورتیں

البتہ تین صورتیں ہیں جو یقیناً ناجائز اور گناہ کی ہوں گی:

ایک یہ کہ وہ ایسا کام کر رہا ہو جس کا مقصود اور جس کی وضع کا منشاء ہی کوئی گناہ کی بات ہو، مثلاً ایسے آلات اور اسباب کی تجارت جن کا مقصد ہی لہو و لعب ہو، جیسے بت فروشی، بت گری، گانے بجانے کے سامان، فلمی گانوں کے ریکارڈ کیسٹ، فحش تصاویر اور لٹریچر کی طباعت و اشاعت وغیرہ۔

یہ چیز بذات خود گناہ کا ذریعہ ہیں اور ان کا مقصد گناہ و معصیت کی اشاعت کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اس لئے ان کی حرمت میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہوسکتا، ہمارے زمانہ میں بینک انشورنس کی ملازمت، وکالت کے پیشہ میں مجرم کی ہم نوائی، جنسی کتابوں کی طباعت اور تجارت، فلمی لٹریچر کی اشاعت وغیرہ اسی

(۱) بدائع الصنائع:۴/۱۹۰

(۲) المبسوط :۱۶/۳۰۹

زمرہ میں داخل ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا عمل، بذات خود درست ہو اور اس کی نیت بھی یہ نہیں ہو، مگر بعض ایسے قرائن موجود ہوں جو اس بات کو بتلاتے ہوں کہ اس کے اس عمل سے کسی معصیت اور گناہ کو تقویت اور مدد حاصل ہوگی اور وہ قرائن اس کے علم میں بھی ہوں، یہ صورت بھی معصیت میں اعانت سمجھی جائے گی اور اس کی نظیر یہ ہے کہ فقہاء نے اس بات کو مکروہ قرار دیا ہے کہ کسی ایسے شخص سے غلام کی بیع کی جائے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ لواطت کا مریض ہے یا ایسے ملک کے ہاتھ اسلحہ فروخت کیا جائے جو عالم اسلام سے جنگ کے درپے ہے۔(۱)

اس لئے کہ ایک لواطت کے خوگر آدمی کا اُمرد کو خرید کرنا اور ایک ایسے ملک کا اسلحہ خرید کرنا جو مسلمانوں سے برسر عداوت ہے، اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ وہ اس کا استعمال معصیت و گناہ اور عالم اسلام کو ضرر پہنچانے کے لئے کرے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی کام اس نیت سے کرے کہ اس سے معصیت میں مدد ملے گی، گو وہ کام اپنی اصل اور موقع کے لحاظ سے معصیت کے لئے نہ ہو، لیکن اس کا استعمال گناہ کے لئے بھی کیا جا سکتا ہو ـــــ یہ صورت بھی جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ کسی کام کے مذموم ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں، یا تو وہ کام خود مذموم اور گناہ کا ہو، یا وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو درست ہو، البتہ اس کے پیچھے جو نیت کارفرما ہے، وہ مذموم اور ناپسندیدہ ہو، پہلی دونوں صورتوں میں یہ عمل بذات خود مذموم تھا، اس لئے وہ معصیت میں تعاون شمار ہوگا، چاہے نیت اچھی ہو یا بری، جب کہ اس صورت میں کام اپنی جگہ درست ہے، مگر نیت نے اس کو مذموم کر دیا ہے۔

پھر اس نیت اور قصد کی بھی دو صورت ہے، ایک یہ کہ عمل کے وقت خود اس شخص کا یہی ارادہ اور نیت ہو، مثلاً کسی باغی کو اسی نیت اور ارادہ سے ہتھیار دے کہ وہ ظلم کے لئے اس کا استعمال کرے گا، دوسرے یہ کہ خود اس کا ارادہ تو ایسا نہ تھا مگر جو شخص اس سے کام لے رہا ہے، اس نے اپنے ارادۂ معصیت کا اظہار کر دیا اور پھر بھی وہ اسی کام کو کرے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں ظلم و بغاوت کے لئے ہتھیار خرید رہا ہوں، تاجر کا اصل مقصود تو محض اسلحہ فروشی تھا، اس قسم کے فتنوں میں شریک ہونا نہ تھا، مگر یہ صورتِ حال سامنے آجانے کے باوجود بھی وہ اپنے ارادہ سے باز نہ آیا اور اس کے ہاتھ ہتھیار فروخت کر دیا تو بھی سمجھا جائے گا کہ معاملہ سے پہلے پہلے اس کا ارادہ یہ ہو گیا تھا۔

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کوئی غیر مسلم یہ کہہ کر مکان کرایہ پر لے کہ میں اس میں شراب فروخت کروں گا تو مسلمانوں کے لئے اس کو کرایہ پر دینا درست نہیں ہے، اور گو امام ابوحنیفہؒ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر صاحبین اس کو ناجائز کہتے ہیں اور صاحبین کی رائے معقولیت کی بنا پر امام سرخسیؒ نے بھی اس کو ترجیح دی ہے۔(۲)

معصیت میں اعانت کا مسئلہ اس زمانہ میں جب کہ پوری دنیا کا نظام طاغوت والحاد اور لامذہبیت پر مبنی ہے، ربو اور قمار نے پوری معیشت کو متعفن کر دیا ہے اور سیاسی اعتبار سے اسلام دشمنی میں عالم اسلام کے خلاف پوری دنیا متحد ہے، بڑا اہم ہو گیا ہے اور نہ جانے کس کس راہ سے ہم ان مفاسد میں مددگار بنتے جا رہے ہیں۔

اللهم اعذنا واحفظنا منه .(۳)

(۱) ردالمحتار:۵/ ۳۸۷

(۲) المبسوط:۱۶/ ۳۸

(۳) ''اعانت علی المعصیة'' کے مسئلہ پر راقم الحروف نے حضرت مولانا مفتی شفیع صاحبؒ کے رسالہ ''تفصیل الکلام فی مسئلة الاعانة علی الحرام'' سے بھی استفادہ کیا ہے، البتہ ترتیب اس سے مختلف ہے، اُصول میں بھی قدرے فرق ہے اور حوالہ جات کے لئے براہ راست مآخذ سے رجوع کیا گیا ہے۔ فجزاہ اللہ خیر الجزاء۔

اعتاق

"اعتاق" کے معنی غلاموں کو آزاد کرنے کے ہیں۔

اسلام میں اس کی بڑی فضیلت ہے، حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

جس شخص نے کسی مسلمان کو آزاد کیا، اس کے ہر عضو کے گناہ آزاد شدہ اس غلام کے اس عضو کے بدلہ معاف ہو جائیں گے۔(۱)

چنانچہ اسلام نے اس کو اتنی اہمیت دی کہ مختلف گناہوں کے لئے غلاموں کی آزادی کو کفارہ قرار دیا گیا، مثلاً رمضان المبارک میں روزہ کی حالت میں بلا عذر قصداً روزہ توڑ لے، (۲) قسم کھا کر پوری نہ کر سکے تو اس کی تلافی کے لئے (۳) بیوی سے ظہار کرلے (۴) کسی کو قتل کر ڈالا ہو اس کے گناہ کی تلافی کے لئے۔(۵)

حضور ﷺ اور صحابہ ﷺ کا عمل

اسی لئے جب تک غلامی کا سلسلہ رہا، مسلمانوں اور قرن اول کے بزرگوں میں غلام آزاد کرنے کا بڑا جذبہ تھا، رسول اللہ ﷺ نے اپنی حیاتِ طیبہ میں ۶۳ ، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے ۶۷ حضرت عباس ﷺ نے ۷۰، حضرت حکیم بن حزام ﷺ نے ۱۰۰، حضرت عثمان غنی ﷺ نے صرف اپنے محاصرہ کے دوران ۲۰ ، حضرت عبداللہ ابن عمر ﷺ نے ایک ہزار، حضرت عبدالرحمٰن ابن عوف نے تیس ہزار، ذوالکلاع حمیری نے صرف ایک دن میں آٹھ ہزار اور حضرت ابو بکر نے بے شمار غلام آزاد کئے۔(۶)

اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ غلامی کے سد باب کے لئے اسلام نے کس حسن تدبیر اور حکمت عملی سے کام لیا۔

اعتراض

یہ ایک قسم کی جنسی بیماری ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ مرد کا عضو تناسل تو ہو مگر اس میں انتشار وایستادگی نہیں ہو، بلکہ عضو ڈھیلا رہتا ہو، ایسے مریضوں کا شمار نامردوں میں ہے۔

اعتراض کی بنا پر فسخ نکاح

عورت کو اختیار ہے کہ ایسے مرد کے خلاف فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے، قاضی کے یہاں اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو وہ مرد کو ایک قمری سال علاج کی مہلت دے گا ، اگر اس مدت میں وہ تندرست ہو گیا اور جنسی عمل پر قدرت حاصل ہو گئی تو نکاح باقی رہے گا ورنہ فسخ کر دے گا —— البتہ یہ ضروری ہے کہ عورت جس نے یہ دعویٰ کیا ہے بالغہ ہو، خود عورت کے اندر کوئی ایسی خامی نہ ہو کہ اس سے ہم بستری نہ کی جا سکے، نکاح سے قبل وہ اس مرض سے آگاہ نہ رہی ہو اور نکاح کے بعد اس مردانہ کمزوری سے آگاہی کے باوجود اس نے اس مرد کے ساتھ رہنے پر آمادگی کا اظہار نہ کیا ہو، اگر ان میں سے کوئی بھی ایک بات نہ پائی گئی تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل نہ ہو گا۔

امام مالک کے یہاں اس معاملہ میں ذرا توسع ہے، وہ فرماتے ہیں کہ عورت اگر اس مرض سے واقف ہونے کے باوجود نکاح پر آمادہ ہو گئی، پھر ایک عرصہ تک ساتھ رہی، اپنے نفس پر مرد کو قدرت بھی دیا، جب بھی اس کو فسخ نکاح کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل رہے

---

(۱) بخاری ،حدیث نمبر:۱۵۴، باب فی العتق وفضیلته ، مسلم ،حدیث نمبر:۳۷۹۶، باب فصل العتق
(۲) کشف الغمه:۲۹۳ (۳) الهدایه:۲/۴۷۹
(۴) سورۂ مجادله:۲ (۵) عن غریف بن عیاش دیلمی ، ابوداؤد ، نسائی
(۶) سبل السلام :۱/۴۶۹، کتاب العتق

گا —— اور یہ اس لئے کہ بسا اوقات یہ مرض عورتوں کے ساتھ رہنے اور لذت اندوز ہونے سے آپ سے آپ ختم ہو جاتا ہے، ممکن ہے یہی سوچ کر عورت نے اس کی رفاقت کو گوارا کیا ہو۔(۱)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "عنین")

مناظرہ کی اصطلاح میں

"اعتراض" اُصولِ فقہ کی بھی اصطلاح ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ امام غزالی نے کہا ہے، اس کا تعلق جدل ومناظرہ سے ہے، اس اصطلاح کے مطابق اعتراض سے مراد فریق مخالف کے کلام کو رد کرنا ہے، بنیادی طور پر اعتراض کی تین صورتیں ہوتی ہیں، مطالبات، قوادح اور معارضہ —— اگر فریقِ مخالف کی دلیل کے مقدمات کو تسلیم کر کے پھر اس کی تردید کی جائے تو معارضہ ہے اور اگر ان مقدمات ہی کا انکار کر جائے تو اگر فریقِ مخالف کا جواب خود اسی کلام میں ہو جائے تو یہ مطالبہ کہلاتا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کو قدح کہتے ہیں۔

یہ اعتراض کی تین بنیادی قسمیں ہیں، ورنہ تو اس کی صورتیں بہت سی ہیں، بعض لوگوں نے دس، بعض نے پچیس اور بعض نے تیس تک بتائی ہیں، دس قسمیں، فساد وضع، فساد اعتبار، عدم تاثیر، قول بالموجب، نقض، منع، تقسیم، معارضہ اور مطالبہ زیادہ معروف ہیں۔(۲)

(اُصول اور مناظرہ کی کتابوں میں ان کی تفصیل موجود ہے)

اعتکاف

"اعتکاف" عربی زبان کا ایک لفظ ہے جس کے معنی ٹھہرنے اور اپنے آپ کو روک لینے کے ہیں —— شریعت کی اصطلاح میں مسجد کے اندر نیت کے ساتھ اپنے آپ کو مخصوص چیزوں سے روک رکھنے کا نام ہے۔

اعتکاف کا ثبوت خود قرآن مجید سے بھی ہے، (بقرہ: ۱۸۷)

رسول اللہ ﷺ نے اعتکاف کی خاص فضیلت بیان فرمائی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: حالت اعتکاف میں معتکف گناہوں سے تو باز رہتا ہی ہے، مسجد سے باہر نہ نکلنے کی وجہ سے جن نیکیوں سے محروم رہتا ہے وہ نیکیاں بھی باری تعالیٰ کے فضل سے اس کے ذخیرۂ حسنات میں داخل ہوتی جاتی ہیں۔

ويجزى له من الحسنات كعامل الحسنات كلها . (۳)

ایک روایت میں ہے کہ رمضان المبارک میں اعتکاف حج و عمرہ کے برابر ہے۔(۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود پابندی سے اعتکاف فرمایا ہے، ام المؤمنین حضرت عائشہ راوی ہیں کہ آپ ﷺ وفات تک برابر رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اعتکاف فرماتے رہے، پھر آپ ﷺ کے بعد ازواج مطہرات نے بھی اعتکاف فرمایا، (۵) دس دن کے اعتکاف کا معمول تھا، ایک سال اعتکاف نہ کر سکے تو دوسرے سال بیس دنوں اعتکاف فرمایا۔(۶)

اعتکاف اپنی روح اور اصل کے اعتبار سے روزہ کے مقاصد کی تکمیل ہے، ہر چند کہ روزہ کی حالت میں انسان خورد و نوش اور جنسی تعلق سے باز رہتا ہے، تاہم گھر سے اس کا تعلق یکسر منقطع نہیں

---

(۱) كتاب الفقه على المذاهب الاربعة:۴، العيوب التي يفسخ بها النكاح۔ (۲) ارشاد الفحول: ۲۲۴

(۳) ابن ماجه، حدیث نمبر:۱۷۸۱، باب في ثواب الاعتكاف (۴) طبرانی فی الکبیر عن حسین بن علی، مگر یہ روایت ضعیف ہے، اس کی سند میں عنبسہ بن عبدالرحمٰن قرشی ہیں، جو محدثین کے نزدیک متروک ہیں، مجمع الزوائد: ۱۷۳/۳، حدیث نمبر: ۵۰۵۴، باب الاعتكاف

(۵) بخاري، باب الاعتكاف في العشر الاواخر، حدیث نمبر:۲۰۲۶، مسلم، باب اعتكاف العشر الاواخر، حدیث نمبر:۲۸۴۰

(۶) ابوداؤد:۲۴۶۳، باب الاعتكاف، ترمذی:۸۰۳، باب ماجاء في الاعتكاف اذا خرج منه، ابن ماجه: باب ماجاء في الاعتكاف

ہوتا، رات کے وقت بیوی سے جنسی ضرورت کی تکمیل کی گنجائش بھی رہتی ہے، اعتکاف ان تمام علائق کی رسی کو بھی کاٹ دیتا ہے، اب نہ ضرورت شدیدہ کے بغیر گھر آمد و رفت کی اجازت ہے نہ خرید و فروخت کی گنجائش، نہ زوجہ سے کسی طرح لذت اندوزی کا موقعہ بلکہ بندہ مکمل طور پر اپنے رب کی طرف یکسو اور متوجہ ہے، دوسرے رمضان میں اعتکاف کا ایک اہم مقصد شب قدر کی تلاش اور زیادہ سے زیادہ عبادت و ریاضت بھی ہے بلکہ حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اور منشا ہی یہی تھا۔(۱)

اعتکاف کی قسمیں

فقہاء نے احکام اور اہمیت کے اعتبار سے اعتکاف کی تین قسمیں قرار دی ہیں: واجب، مسنون، مستحب۔

اعتکاف واجب

اعتکاف کی منت اور نذر ماننے کی وجہ سے دوسری عبادتوں کی طرح اعتکاف بھی واجب ہوجاتا ہے، چاہے یہ نذر مشروط ہو یا غیر مشروط، اگر نذر غیر مشروط ہے تب تو اس کی تکمیل کے لئے کوئی شرط نہیں بلکہ وہ بہرحال واجب ہے، مثلاً کوئی کہے کہ میں دو دنوں اعتکاف کروں گا، تو یہ غیر مشروط نذر ہوئی اور بہرصورت اسے یہ نذر پوری کرنی ہوگی اور اگر کسی شرط کے ساتھ نذر مانی تو اس شرط کے پائے جانے پر اعتکاف واجب ہوگا، مثلاً یہ کہ اگر میں صحت مند ہوگیا تو دو دنوں کا اعتکاف کروں گا، اب اعتکاف صحت یابی کے بعد ہی واجب ہوگا، اس قسم کی نذر کو "نذر معین" کہتے ہیں اور پہلی صورت کو "نذر مطلق"۔

اعتکاف واجب کم از کم ایک دن کا ہوگا اس سے کم کا نہیں اور اس کی نذر کے وقت روزہ رکھنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، بہر حال روزہ رکھنا بھی واجب ہوگا، (۲) یہی رائے امام مالکؒ اور امام محمدؒ کی بھی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ ضروری نہیں، اسی طرح اعتکاف کے لئے کم سے کم ایک دن کی مدت احناف اور مالکیہ کے ہاں ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔(۳)

اعتکافِ مسنون

رمضان المبارک کے اخیر عشرہ میں اعتکاف سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے، کیوں کہ مدنی زندگی میں جب بھی آپ ﷺ مدینہ میں مقیم رہے، اعتکاف فرمایا ہے، یعنی اگر کسی ایک شخص نے بھی اعتکاف کرلیا تو سبھوں کے ذمہ سے ترک سنت کا گناہ ختم ہوجائے گا اور اگر کسی نے نہیں کیا تو تمام لوگ ترکِ سنت کے مرتکب ہوں گے اور گنہگار ہوں گے۔(۴)

اب سوال یہ ہے کہ یہ ہر محلہ والے کے لئے مسنون ہے اور محلہ کی مسجد میں ایک شخص کا معتکف ہوجانا محلہ والوں کی طرف سے کافی ہوجائے گا؟ یا پورے شہر اور گاؤں میں کسی ایک شخص کا اعتکاف سنت کی ادائیگی کے لئے کافی ہوجائے گا؟ گو وہاں مختلف محلے اور مساجد ہوں —— تو عام مصنفین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ پورے اہل شہر کی جانب سے کافی ہوجائے گا اور یہی حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ کی تحقیق ہے۔(۵)

اس اعتکاف کے لئے روزہ ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص مرض کی وجہ سے یا مسافرت کی حالت میں روزہ کے بغیر رمضان المبارک کے اخیر عشرہ کا اعتکاف کرلے تو سنت کی ادائیگی کے لئے یہ کافی نہ ہوگا۔(۶)

---

(۱) طبرانی فی الکبیر، ہیثمی نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے، مجمع الزوائد: ۳/۱۷۳، حدیث نمبر: ۵۰۲۴

(۲) مستفاد از: بدائع الصنائع: ۱/۱۰۸

(۳) رحمۃ الامۃ: ۱۲۵، المغنی: ۳/۱۸۶

(۴) الھدایہ: ۱/۲۰۹، مراقی الفلاح: ۴۲۲

(۵) الانصاف فی حکم الاعتکاف: ۱۶۳

(۶) ردالمحتار: ۲/۱۳۰

اس اعتکاف کا طریقہ یہ ہے کہ ۲۰/ رمضان المبارک کو عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے پہلے اعتکاف کی نیت سے مسجد میں داخل ہو جائے اور ۲۹/ رمضان المبارک کو عید الفطر کا چاند ہونے کے بعد یا ۳۰/ تاریخ کو غروب آفتاب کے بعد واپس آجائے۔(۱)

اعتکاف نفل

اعتکاف نفل میں نہ روزہ کی شرط ہے، نہ مسجد میں شب گذاری وغیرہ کی اور نہ دنوں کی کوئی تعداد ہے، جتنے دن اور جتنے لمحات کا بھی چاہے اعتکاف کر سکتا ہے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ مسجد میں داخل ہوتے وقت اعتکاف کی نیت کر لے، اس طرح جب تک وہ مسجد میں رہے گا اعتکاف کا ثواب ملتا رہے گا اور جب باہر آجائے گا اعتکاف ختم ہو جائے گا۔(۲)

اعتکاف کی شرطیں

اعتکاف صحیح ہونے کے لئے معتکف کا مسلمان اور عاقل ہونا (یعنی پاگل نہ ہونا) نیت، مرد کا جنابت اور عورت کا حیض و نفاس سے پاک ہونا، نیز ایسی مسجد میں اعتکاف کرنا جس میں پنج وقتہ نماز ادا کی جاتی ہو، شرط ہے، بالغ ہونا ضروری نہیں، قریب البلوغ اور سمجھ دار نابالغ بھی اعتکاف کر سکتے ہیں، (۳) اور جیسا کہ مذکور ہوا واجب اور مسنون اعتکاف کے لئے روزہ رکھنا بھی ضروری ہے۔

اعتکاف کی بہتر جگہ

اعتکاف ان عبادات میں سے ہے جس کی ادائیگی مسجد ہی میں ہونی چاہئے، کہیں اور بیٹھ جانا کافی نہیں، اس لئے کہ یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول رہا ہے، اور حضرت علی ﷺ سے بھی مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اعتکاف صرف مسجد ہی میں ہوتا ہے، (۴) —— اعتکاف کے لئے مردوں کے حق میں سب سے بہتر جگہ مسجد حرام، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ، پھر شہر کی جامع مسجد، پھر وہ مسجد جہاں نمازی زیادہ آتے ہوں اور پھر اپنے محلّہ کی مسجد ہے۔(۵)

عورتوں کا اعتکاف

عورتوں کے لئے بھی اعتکاف کرنا سنت ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ پہلے شوہر سے اجازت لے لے، عورتوں کے لئے مسجد میں اعتکاف کرنا مکروہ ہے، ان کو گھر ہی میں اعتکاف کرنا چاہئے، اگر گھر کا کوئی حصہ ہو جو پہلے سے نماز کے لئے مخصوص کیا ہوا ہے تو اسی میں اعتکاف کرے اور اگر پہلے سے کوئی جگہ متعین نہیں تو اعتکاف کی نیت کرتے وقت کوئی خاص جگہ نماز کے لئے مقرر کر لے اور وہیں معتکف ہو، (۶) یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے، کیوں کہ اس دور میں خواتین کا مسجد میں معتکف ہونا فتنہ سے خالی نہیں، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خواتین کے مسجد میں نماز ادا کرنے کے مقابلہ گھر میں ادا کرنے کو بہتر قرار دیا، دوسرے فقہاء کے نزدیک خواتین بھی مسجدوں میں اعتکاف کریں گی، البتہ بہتر ہے کہ ان کے لئے مسجد میں خیمہ ڈال دیا جائے۔(۷)

اعتکاف کے مستحبات

معتکف کو چاہئے کہ اپنا وقت تلاوت قرآن، حدیث، رسول

(۱) بحر العلوم مولانا عبد العلی: رسائل الارکان :۲۳۱، بعض فقہاء کا خیال ہے کہ ۲۱/ رمضان کی صبح کو معتکف میں داخل ہو جانا چاہئے، بعض حدیث سے بظاہر اس کی تائید ہوتی ہے، اذا اراد ان یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفه، حدیث نمبر:۲۰۴۶، باب الاعتکاف، ابن ماجه :۱۷۷۱، احناف نے اس سے مراد لیا ہے کہ مسجد نبوی کی اس مخصوص جگہ یا خیمہ —— جس میں آپ اعتکاف کے دوران قیام فرماتے تھے، —— میں آپ بعد فجر داخل ہوتے تھے۔

(۲) یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، ردالمحتار :۲/۱۳۱

(۳) ردالمحتار :۲/۳۲۲

(۴) مصنف ابن ابی شیبة، حدیث نمبر:۱۹۷۰، باب من قال : لا اعتکاف

(۵) بدائع الصنائع :۱/۱۱۸

(۶) ردالمحتار :۲/۱۲۹

(۷) المغنی :۳/۱۹۱

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت، انبیاء وصالحین کے واقعات وحالات اور دینی کتابوں کا مطالعہ، انہی چیزوں کی تدریس، دینی کتابوں کی تصنیف وتالیف وغیرہ میں اپنا وقت لگائیں، اعتکاف کی حالت میں خوشبو وغیرہ لگا سکتے ہیں۔(۱)

اعتکاف کے آداب میں یہ بات بھی ہے کہ مسجد کے آداب کا لحاظ رکھا جائے، مسجد میں سامان لاکر خرید وفروخت کا معاملہ نہ کیا جائے، ہاں اگر سودا باہر ہو تو اس قسم کے معاملہ کی گنجائش ہے، عبادت سمجھ کر بالکل خاموش رہنا، یا بیہودہ اور نامناسب باتیں کرنا بھی مکروہ ہے۔

مفسدات اعتکاف

بیوی سے ہم بستری، اندرون مسجد ہو یا باہر، جان بوجھ کر ہو یا بھول کر، دن میں ہو یا رات میں، انزال ہو یا نہ ہو، بہر حال اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔

ہم بستری کے پہلے کے مرحلے یعنی بوسہ وشہوت کے ساتھ چھونا وغیرہ بھی جائز نہیں، مگر اس سے اعتکاف نہ ٹوٹے گا۔(۲)

البتہ بیوی سے بات چیت کرنا درست ہے، اسی طرح ایسی بے ہوشی جو ایک دن سے زیادہ ہوگئی ہو، مفسدات اعتکاف ہے، عورت کو حیض آگیا تو اس سے بھی اعتکاف ٹوٹ جائے گا اور اس کی قضاء واجب ہوگی۔(۳)

دن میں جان بوجھ کر کھا پی لینے سے جیسے روزہ فاسد ہوجاتا ہے اعتکاف بھی ٹوٹ جاتا ہے۔(۴)

مسجد سے باہر نکلنا

بلاضرورت مسجد سے نکل جانا بھی مفسد اعتکاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو بلاضرورت تھوڑی دیر کے لئے نکلنے سے بھی اعتکاف فاسد ہوجاتا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک دن یا رات کے اکثر حصہ میں مسجد کے باہر رہنے سے اعتکاف فاسد ہوگا، البتہ بالاتفاق ضرورۃً نکلا جاسکتا ہے، یہ ضرورت دو قسم کی ہے، طبعی اور شرعی، ضرورت طبعی سے مراد پیشاب، پائخانہ یا غسل واجب ہونے کی صورت میں غسل کے لئے نکلنا، کھانا لانے والے نہ ہوں تو کھانے کے لئے باہر نکلنا وغیرہ شامل ہے، مگر ان صورتوں میں بھی ضرورت سے زیادہ نہ ٹھہرنا چاہئے۔(۵)

ان ہی طبعی اُمور میں علماء نے حقہ کو بھی شمار کیا ہے کہ مسجد سے باہر جاکر حقہ پی کر، بوزائل کر کے مسجد میں آنا چاہئے،(۶) یہی طریقہ ان لوگوں کو بھی اختیار کرنا چاہئے، جو سگریٹ وغیرہ کے عادی ہوں۔

شرعی ضرورتوں میں سے یہ ہے کہ اگر ایسی مسجد میں معتکف ہے جہاں جمعہ نہیں ہوتا تو جامع مسجد جمعہ کے لئے جانا درست ہے، البتہ اس کی رعایت ضروری ہے کہ صرف اتنی دیر دوسری مسجد میں ٹھہرے کہ تحیۃ المسجد پڑھ لے، سنت ادا کرلے، پھر خطبہ سنے، جمعہ کی دو رکعت پڑھے، بعد کی سنتیں ادا کرے اور جلد از جلد اپنی مسجد کو واپس آجائے، تاخیر مکروہ ہے۔

اگر کوئی شخص جبراً نکال دے، یا مسجد منہدم ہوجائے جس کی وجہ سے نکلنا پڑے یا اس مسجد میں جان یا مال کو خطرہ لاحق ہوجائے تو ان تمام صورتوں میں اس مسجد کے بجائے دوسری مسجد میں جاکر معتکف ہوجانا درست ہے اور اس سے اعتکاف میں کوئی خلل نہیں پڑے گا، البتہ دوسری مسجد میں فوراً بلا تاخیر منتقل ہوجائے۔(۷)

اسی طرح اگر اعتکاف کے درمیان مسجد سے نکل کر اذان

---

(۱) الفتاویٰ الهندیه :۲۱۲/۱، الباب السابع فی الاعتکاف
(۲) درمختار :۱۲۹/۲
(۳) بدائع الصنائع :۱۱۶/۱
(۴) حوالۂ سابق
(۵) درمختار :۱۳۲/۲، هدایه :۲۱۰/۱
(۶) فتاویٰ رشیدیه :۴۶۱
(۷) الفتاویٰ الهندیه :۲۱۲/۱، باب الاعتکاف

دینے کے لئے منارہ پر چڑھ جائے تو اس کی بھی اجازت ہے۔(۱)

اعتکاف کی قضاء

اگر اعتکاف واجب تھا اور کسی وجہ سے فاسد ہو گیا تو اس کی قضاء مسنون ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتکاف مسنون میں صرف اس دن کی قضا کرنی ہوگی جس دن کا اعتکاف ٹوٹ گیا تو صرف پانچویں دن کی قضاء کرے گا، جب کہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک پورے دس دن کی قضاء واجب ہوگی، مشہور فقیہ علامہ حافظ ابن ہمام کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، (۲) اس لئے یہی زیادہ محتاط طریقہ ہے کہ پورے عشرہ کی قضاء کر لی جائے۔

اعرج

جس کے پاؤں میں کجی ہو اسے ''اعرج'' کہتے ہیں۔

اگر کسی شخص کے پاؤں میں اس قدر کجی اور لنگ ہو کہ اسے ایک پاؤں پر کھڑا ہونا پڑے تو اس کی امامت درست ہے، لیکن بہتر ہے کہ دوسرا شخص امامت کرے، (۳) ایسا لنگڑا جانور جو مذبح تک چل کر جا بھی نہ سکتا ہو، اس کی قربانی نہ ہوگی۔

ہاں اگر ایک پاؤں میں لنگ ہے اور بقیہ تین پاؤں درست ہیں، جن کی مدد سے وہ چل سکتا ہے تو اس کی قربانی کی جا سکتی ہے۔(۴)

اعسار

اعسار کے معنی تنگ حال ہونے کے ہیں، اس کے مقابلہ میں ''ایسار'' خوش حال ہونے کو کہتے ہیں۔

متعدد فقہی مسائل ایسے ہیں جن میں ''اعسار'' اور ''ایسار'' اثر انداز ہوتا ہے، ان میں سے بعض احکام کا تعلق غلام کی آزادی اور فروخت وغیرہ سے ہے، اس کے علاوہ نفقہ سے بھی اس کا تعلق ہے!

جن کا نفقہ بہر حال واجب ہوتا ہے

بعض اقرباء وہ ہیں جن کا نفقہ بہر صورت واجب ہوتا ہے، چاہے وہ خوشحال ہوں یا اعسار اور تنگی میں مبتلا ہوں، ایسے اقرباء دو ہیں، ایک بیوی ہے دوسرے اولاد، البتہ دونوں کے حقوق میں فرق ہے کہ بیوی بذات خود دولت مند اور متمول ہو اور شوہر کتنا بھی تنگ حال اور محتاج ہو، بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہی رہے گا، جب کہ اولاد کا نفقہ اسی وقت واجب ہوگا جب کہ وہ خود صاحب جائداد نہ ہو، اگر اولاد کے پاس خود مال موجود ہے تو باپ خود اسی کی جائیداد اس پر خرچ کرے گا۔ (مسائل کی مزید تفصیلات ''نفقہ'' کے تحت آئیں گی)

نفقہ زوجیت میں کس کے حالات کی رعایت ہوگی؟

بیوی کے نفقہ میں کس کے حال کی رعایت کی جائے، شوہر کی یا بیوی کی؟ یعنی نفقہ مقرر کرتے وقت ان دونوں میں سے کس کے معیار زندگی کو پیش نظر رکھا جائے گا؟ اس سلسلہ میں خود احناف سے مختلف رائیں منقول ہیں، زیادہ مشہور یہ ہے کہ دونوں کے حالات ملحوظ رکھے جائیں گے، مثلاً اگر شوہر کی رہائش اور اس کی صلاحیت ماہانہ ایک سو روپیہ دینے کی ہے اور بیوی کی خاندانی رہائش اور معیار زندگی یہ ہے کہ ایک آدمی کی ذات پر ماہانہ دو سو روپے خرچ ہوں تو چاہے شوہر خوش حال ہو یا تنگ حال، درمیانی راہ اختیار کی جائے اور دونوں کی رعایت کرتے ہوئے ڈیڑھ سو روپے نفقہ مقرر ہوگا، اب اگر شوہر ایک ہی سو روپیہ دینے پر قادر ہو تو وہ پچاس روپے شوہر کے نام پر قرض لیتی رہے، یہی رائے زیادہ مشہور ہے اور فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں مذکور ہے۔

---

(۱) الدرالمختار علی ردالمحتار :۲/۱۳۲
(۲) ردالمحتار :۲/۱۳۱
(۳) الفتاویٰ الہندیہ :۱/۸۵
(۴) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ :۱/۷۱۷، شروط الاضحیہ

دوسری رائے جو جمہور فقہاء کی ہے اور بعض علماء احناف نے بھی اسی رائے کو صحیح قرار دیا ہے یہ ہے کہ صرف شوہر کے حالات کی رعایت کی جائے گی، (۱) یہ نقطۂ نظر قرآن سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے اور اسلام کے مجموعی مزاج سے بھی، کہ کسی کو اسی حد تک مکلف کیا جائے جتنی اس کی طاقت اور وسعت ہو۔

نیز اس زمانہ میں ایسے غمگسار اور دردمند سوداگر کا ڈھونڈ نا بھی بے وقوفی ہوگی جو محض اُمیدوں کا چراغ جلا کر آپ کو روشنی بخشتا رہے، اس لئے عملی اور قانونی لحاظ سے یہی رائے زیادہ مناسب ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

پھر نفقہ کی مقدار کا تعین اور اس میں شوہر کے اعسار اور ایسار، خوش حالی وتنگ حالی کی رعایت کا تعلق قاضی کی صوابدید سے ہوگا، فقہاء احناف نے اس کے لئے کوئی خاص حد اور مقدار متعین نہیں کی ہے اور حالات وزمانہ پر چھوڑا ہے۔ (۲)

ادائیگی سے قاصر ہونے کے سبب فسخ نکاح

''اعسار فی النفقہ'' سے نفقہ کی ادائیگی سے شوہر کا معذور اور عاجز ہونا بھی مراد لیا جاتا ہے —— اگر کوئی عورت اس حال سے دو چار ہوجائے کہ اس کا شوہر اس کا نفقہ ادا کرنے پر ہی قادر نہ رہے تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، البتہ عورت شوہر کے نام پر قرض لے کر گذر اوقات کرتی رہے گی۔

ممکن ہے یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں قابل عمل رہی ہو کہ وہ ''خیر القرون'' تھا، اسلامی حکومت اور اس کا بیت المال تھا، غارمین یعنی مقروضوں کی معاشی مدد بیت المال کا ایک مستقل مصرف تھا، مگر بعد کو چل کر اس پر عمل دشوار ہوگیا، اور خود فقہاء احناف نے اس کو محسوس کرتے ہوئے مختلف تدبیریں نکالیں۔

چنانچہ بعض فقہاء احناف نے اس کے لئے یہ حیلہ دریافت کیا کہ ایسے مقدمات میں حنفی قاضی کسی شافعی کو اپنا نائب بنادے اور وہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق اس عورت کا نکاح فسخ کردے۔ (۳)

مگر ظاہر ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی کچھ کم دشوار نہیں، کیوں کہ ہر جگہ کسی شافعی کا ملنا اور اس کا اس اہلیت کا حامل ہونا کہ وہ مسلک شافعی کے تمام نکات کو سامنے رکھ کر اس بارے میں کوئی فیصلہ کرے، مشکل ہے۔

اس لئے بعض فقہاء نے ایک قدم اور آگے بڑھایا اور کہا کہ حنفی قاضی اگر اجتہاد واستنباط کی صلاحیت سے بہرہ مند ہو تو وہ خود بھی شوہر کے نفقہ سے عجز کی بنا پر نکاح فسخ کرسکتا ہے، (۴) بظاہر اس طرح کی سہولت پیدا کی گئی، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ پہلی تدبیر سے بھی زیادہ ناقابل عمل اور دشوار ہے۔

لہٰذا زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے مسلک کی طرف رجوع کیا جائے، جس کی ضرورۃً فقہاء نے اجازت دی ہے۔

دار القضاء امارت شرعیہ بہار واُڑیسہ کا بھی اسی پر عمل ہے۔ (۵)

قائلین اور ان کا مسلک

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس کی وجہ سے نکاح فسخ کردیا جائے گا، (۶) بشرطیکہ عورت اس کا مطالبہ کرے، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابو ہریرہ ﷺ اور اصحاب ظواہر کی

---

(۱) الفقہ علی المذاہب الاربعۃ: ۵۶۳/۴

(۲) اس موضوع پر قائلین ومنکرین کے دلائل وغیرہ کی تفصیل کے لئے راقم الحروف کی کتاب ''اسلام اور جدید معاشرتی مسائل (جدید فقہی مسائل: سوم) کا مطالعہ مناسب ہوگا۔

(۳) شرح وقایہ ۱۷۴/۲ (۴) عمدۃ الرعایہ ۱۷۴/۲

(۵) کتاب الفسخ والتفریق: ۸۲ (۶) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵۸۳/۴-۵۸۴

بھی یہی رائے ہے،(۱) سعید بن میسبؒ کی اور ایک حد تک اس سے قریب رائے امام ابوحنیفہ کے استاذ حماد کی نقل کی گئی ہے،(۲) سعید بن میسبؒ نے اس کو سنت طریقہ قرار دیا ہے،(۳) اور امام شافعیؒ نے اس سے استدلال کیا کہ حضور ﷺ کی یہی سنت تھی۔

امام شافعیؒ کے یہاں اس سلسلہ میں جو شرطیں اور قیود ہیں، وہ یہ ہیں :

۱) شوہر کم سے کم نفقہ کی ادائیگی پر بھی قادر نہ ہو جو زندگی بسر کرنے کے لئے کافی ہو سکے۔

۲) یہ زمانہ حال یا مستقبل کے نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو، اگر پہلے کا بقایہ ادا کرنے سے عاجز ہو، اگر پہلے کا بقایہ ادا کرنے سے قاصر ہو اور فی الحال نفقہ ادا کر رہا ہو تو نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔

۳) خود بیوی کا نفقہ ادا کرنے سے قاصر ہو، اگر اس پر قادر ہو اور خادم کا نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو فسخ نکاح کے لئے کافی نہیں۔

۴) کھانا، کپڑا اور مکان سے عاجز ہو، سالن، فرش اور اسبابِ زیبائش کی فراہمی سے معذوری کا اعتبار نہیں۔(۴)

اعمٰی

''اعمٰی'' کے معنی نابینا کے ہیں، جس کی دونوں ہی آنکھیں بینائی سے محروم ہوں۔

نابینا کے خصوصی احکام

عام احکام میں نابینا اور بینا دونوں مساوی ہیں، البتہ بعض امور میں نابینا کے احکام بینا سے مختلف ہیں —— فقہاء نے ایسے خصوصی بارہ احکام بتائے ہیں اور وہ یہ ہیں :

(۱) ان پر جہاد فرض نہیں ہے۔

(۲) جمعہ واجب نہیں ہے۔

(۳) جماعت واجب نہیں ہے۔

(۴) اور نہ حج فرض ہے، گوکہ ان تمام اُمور کی انجام دہی کے لئے اس کا کوئی مددگار بھی موجود ہو۔

(۵) وہ گواہ نہیں بن سکتے، اگرچہ کوئی ایسا معاملہ ہو جس میں سن کر شہادت دینی کافی ہو۔

(۶) اس کی ناکارہ آنکھ پھوڑ دینے پر دیت واجب نہیں ہے۔

(۷) تنہا (اپنے اندازہ پر) اس کا اذان دینا مکروہ ہے۔

(۸) اس کی امامت بھی مکروہ ہے، ہاں اگر وہی لوگوں میں سب سے زیادہ احکام سے واقف ہے تو امامت کر سکتا ہے۔

(۹) کفارات جو واجب ہوتے ہیں، ان میں نابینا غلام کو آزاد کرنا کافی نہیں۔

(۱۰) وہ مسلمانوں کا امیر و خلیفہ نہیں ہو سکتا۔

(۱۱) نہ قاضی ہو سکتا۔

(۱۲) اس کا جانور ذبح کرنا بھی مکروہ ہے۔

نیز امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا کوئی چیز خرید کرنا بھی درست نہیں۔(۵)

اس لئے کہ ان احکام میں بعض وہ ہیں جن کی انجام دہی بینائی کے بغیر بہت دشوار ہے، مثلاً، جمعہ، جماعت، حج۔

بعض اُمور وہ ہیں جن میں بینائی نہ ہونے کی وجہ سے وہ سنگین غلطیوں میں مبتلا ہو سکتا ہے، مثلاً ذبح، اذان اور اقامت کہ

(۱) سبل السلام:۳۲۳/۱ (۲) مصنف ابن ابی شیبہ:۲۱۳/۵
(۳) حوالۂ سابق (۴) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ:۵۸۳/۲ (۵) مولانا احسن نانوتوی نے کنز الدقائق:۲۳۴ کے حاشیہ پر عینی اور فتح القدیر کے حوالہ سے یہ تمام احکام نقل کئے ہیں، نیز دیکھئے: الاشباہ والنظائر لابن نجیم:۳۰۷/۲، ط: مکتبۃ الباز، مکہ مکرمہ۔

عموماً بینائی کے بغیر وقت کا اندازہ کرنا دشوار ہوتا ہے اور وضوء و طہارت وغیرہ میں کچھ چھوٹ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

بعض اُمور ایسے ہیں کہ جن میں بینائی کے بغیر اپنے فرائض کی انجام دہی ممکن نہیں، جیسے مسلمانوں کی امارت، قضاء —— بعض احکام ایسے ہیں جن میں جسمانی نقصان خلل انداز ہوتا ہے، مثلاً غلام کی آزادی —— اور کہیں اس لئے کہ حکم کی بنیاد ہی بینائی ہے مثلاً آنکھ کا پھوڑنا کہ اس میں دیت واجب ہی اس لئے ہوتی ہے کہ آنکھ پھوڑنے والا بینائی کی قوت کو ضائع کردیتا ہے اور یہاں یہ قوت پہلے ہی سے مفقود ہے۔

نابینا جانور کے احکام

جانوروں میں بھی نابینا ہونا عیب ہے، اگر خریدار کو جانور خریدتے وقت اس کی اطلاع نہ تھی، بعد کو معلوم ہوا تو عیب کی بنا پر واپس کرسکتا ہے، (۱) اسی طرح ایسے جانور کی قربانی نہیں دی جاسکتی، (۲) کیوں کہ قربانی کے لئے ایسا جانور ہونا چاہئے جو اپنی خلقت اور جسم کے اعتبار سے مکمل ہو اور اس میں کوئی نقص نہ ہو۔

اغارہ

"اغارت" کے لغوی معنی غارت گری اور تخت و تاراج کرنے کے ہیں، حدیث میں یہ لفظ شب خوں مارنے کے معنی میں آیا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ اسلامی تعلیمات کے بالکل منافی اور اس کے پیغام امن کے یکسر مغائر ہے، مگر بعض حالات ایسے بھی ہوتے ہیں جب اصلاح کے پیش نظر اس قسم کا اقدام ضروری ہو جاتا ہے اور وہاں تلوار ظلم کے لئے نہیں بلکہ قیام عدل کے لئے اٹھائی جاتی ہے۔

حدیث سے شب خوں کا ثبوت

اسی کے پیش نظر اسلام نے بھی خصوصی حالات میں اس کی اجازت دی ہے، سب سے پہلے آپ ﷺ نے بنی مصطلق پر شب خون مارا تھا، وہ اس وقت بالکل غافل تھے، جانور چرا رہے تھے، ان میں جو جنگ کرنے کے اہل تھے آپ ﷺ نے ان کو قتل کروادیا اور دوسروں کو قیدی بنالیا گیا، اسی میں ام المؤمنین حضرت جویریہ بن حارثؓ بھی گرفتار ہو کر آئی تھیں، (۳) حضرت انس ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کے قریب شب خون مارتے تھے اور شب خون مارنے سے پہلے سنتے تھے کہ اس آبادی سے اذان کی آواز آتی ہے یا نہیں؟ اگر اذان کی آواز آتی تو رُک جاتے۔ (۴)

یہ اسی رعایت کے ساتھ جائز ہے جس کا اوپر ذکر ہوا ہے، جس قوم کے ساتھ اسلامی حکومت کا امن و سلامتی کا، یا ناجنگ معاہدہ ہو، پر اس طرح حملہ آور ہونا درست نہیں، پیغمبر اسلام ﷺ نے جن قبائل کے خلاف اس نوعیت کی جنگی کارروائی فرمائی تھی وہ لوگ تھے جو پہلے اسلام کا چراغ بجھانے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ چکے تھے، اور نہ مسلمانوں کا ان سے کوئی معاہدہ تھا۔

اغلاق

لغوی معنی بند کردینے کے ہیں، حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ: "**لا طلاق ولا عتاق في اغلاق**"، (۵) (حالتِ اغلاق میں طلاق دینے اور غلام کو آزاد کرنے کا اعتبار نہیں)۔

اب اس اغلاق سے کیا مراد ہے؟ اس کی تشریح میں محدثین

(۱) الهدایہ: ۳/۴۳
(۲) الهدایہ: ۴/۴۳۱
(۳) مسند امام احمد بن حنبل، عن عبداللہ بن عمرؓ: ۲/۳۲، حدیث نمبر: ۴۸۷۳
(۴) سنن ترمذی، حدیث نمبر: ۱۵۴۹، ابواب السیر
(۵) سنن ابی داؤد، عن عائشةؓ، حدیث نمبر: ۲۱۹۳، باب فی الطلاق علی غلق

اور فقہاء کا اختلاف ہے، اکثر علماء جن میں ابن قتیبہ، خطابی اور ابن سعید خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، اس سے اکراہ مراد لیتے ہیں، اس لئے کہ اکراہ میں گویا اس کے اختیار اور خواہش پر بندش لگا دی جاتی ہے، ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے اسی سے قریب تر معنی مراد لئے ہیں کہ ''اغلاق'' تنگ کرنے (تضییق) کو کہتے ہیں۔

اغلاق کے معنی میں محدثین کا اختلاف

امام ابوداؤدؒ، ابن اعرابیؒ اور امام احمدؒ کی رائے ہے کہ اس سے ''غضب وغصہ'' مراد ہے، لیکن اگر غصہ کی حالت کی طلاق واقع نہ ہو تو ابن سعید کے بقول طلاق واقع ہونے کی نوبت ہی نہ آئے، اس لئے کہ عموماً طلاق دی ہی جاتی ہے غصہ کی حالت میں۔

بعض حضرات نے اس سے جنون و دیوانگی کے معنی مراد لئے ہیں اور اس معنی کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ جنون گویا انسان کے عقل و دانش پر بند لگا دیتا ہے، (۱) اور حنفیہ نیز وہ حضرات جن کے یہاں حالتِ اکراہ کی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے، اسی معنی کو ترجیح دیتے ہیں۔ (اکراہ کی حالت میں طلاق اور دیگر مسائل پر ہم عنقریب لفظ ''اکراہ'' کے تحت گفتگو کریں گے)۔

اِغلال

غلول کے معنی دھوکہ دینے کے ہیں، اغلال بھی اسی کا ہم معنی ہے اور اسی سے ماخوذ، گو کہ لغوی اعتبار سے اس کا اطلاق ہر قسم کے دھوکہ پر ہوتا ہے، مگر فقہاء و محدثین کے یہاں یہ لفظ خصوصیت سے مالِ غنیمت میں دھوکہ اور چوری کے لئے بولا جاتا ہے، یعنی اس مال میں سے چھپا لینے کو کہتے ہیں، جو اسلامی فوج کو جنگ کے درمیان حاصل ہو اور جو تمام مجاہدین اور دارالاسلام کے ''بیت المال'' کا مشترک حق ہوتا ہے، حدیث میں یہ لفظ بہ کثرت اس معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔

اسلام میں یہ بات کس قدر ناپسندیدہ ہے، اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کا مال و اسباب جلا ڈالنے کا حکم دیا اور عمرو بن شعیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کے سامان جلانے کے علاوہ ان کی مار پیٹ بھی کی ہے۔ (۲)

گو عام فقہاء اور ائمہ اس کو محض توبیخ و ترہیب قرار دیتے ہیں اور اس کو مقررہ شرعی حد کے بجائے امیر المؤمنین کی صوابدید پر چھوڑتے ہیں، کیوں کہ متعدد روایات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جرم کے مرتکب کو یہ سزا نہیں دی اور زبانی تنبیہ پر اکتفا فرمایا۔

حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایسے ایک شخص پر آپ نے نماز جنازہ پڑھانے سے انکار کر دیا، جس نے دو درہم سے بھی کم کا ایک سامان چھپا لیا تھا۔ (۳)

اغماء

اغماء کے معنی بے ہوشی کے ہیں، اہل اصطلاح کہتے ہیں کہ یہ اس کیفیت کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے دل و دماغ اور انسان کے فہم اور ارادہ کی قوت معطل ہو کر رہ جائے۔ (۴)

وضوء اور نماز پر بے ہوشی کا اثر

اغماء کی کیفیت طاری ہونے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، (۵) اس لئے کہ عموماً اس حالت میں اپنے اعضاء پر گرفت اور احساس و شعور باقی نہیں رہتا، لہٰذا بعید نہیں کہ اس سے کوئی ناقض وضوء پیش آ گیا ہو اور اسے احساس نہ رہا ہو۔

اگر نماز کے دوران یہ بات پیش آ جائے تو نماز بھی فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ جب وضوء ہی باقی نہ رہا تو نماز کیوں کر

(۱) ملخص از : بذل المجہود: ۳/۲۷۶ (۲) ابوداؤد، حدیث نمبر: ۲۷۱۵، باب فی عقوبۃ الغال

(۳) نسائی، حدیث نمبر: ۱۹۶۱، حدیث نمبر: ۱۹۶۱، باب الصلاۃ علی من غبن (۴) کشاف مصطلحات الفنون (۵) الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۱۲

درست ہوگی، نیز اگر امام کو ایسی نوبت آجائے تو دوسرے نواقض وضوء کی طرح اس بات کی گنجائش باقی نہ رہے گی کہ دوسرا شخص امام کی جانشینی کر کے نماز کی تکمیل کردے اور بیہوش ہونے والے امام کی نماز پر اپنی نماز کی بنیاد رکھے۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو شخص اتنی دیر تک مسلسل بے ہوش رہا کہ پانچ یا اس سے کم نمازوں کا وقت گذر گیا تو اس پر ان نمازوں کی قضاء واجب رہے گی اور اگر اس سے زیادہ یعنی چھ یا اس سے زیادہ نمازوں کا وقت گذر گیا پھر بھی ہوش میں نہ آیا تو ان وقتوں کی قضا واجب نہ ہوگی،(۲) چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ پانچ وقتوں تک نماز کی قضا کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔(۳)

بے ہوشی کی حالت میں طلاق اور کفریہ کلمات

وقوع طلاق کے لئے ضروری ہے کہ طلاق دینے والا عاقل ہو، بے ہوشی کی حالت میں چوں کہ آدمی کی عقل زائل ہو چکی ہوتی ہے اور وہ عقل و ہوش سے عاری ہوتا ہے، اس لئے اس حالت میں دی گئی طلاق واقع نہ ہوگی۔(۴)

یہی حال ان تمام احکام کا ہوگا جن کے لئے عقل و ہوش کا پایا جانا ضروری ہے، مثلاً اگر کوئی شخص بحرانی کیفیت اور بے ہوشی کی حالت میں خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کا معاملہ کرے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اسی طرح اگر بحرانی کیفیت میں کفریہ کلمات اس کی زبان سے خدانخواستہ نکل جائیں تو اس کا شمار مرتدین میں نہ ہوگا، لأن الإغماء مرض ينافي القوة،(۵)..... وأما ردته فلا تصح عندنا استحسانا،(۶) اس کے ساتھ مسلمانوں جیسا معاملہ کیا جائے گا، نماز جنازہ پڑھی جائے گی، تکفین اور مسلمانوں کے قبرستان میں تدفین ہوگی۔

حج کے درمیان بے ہوشی

اگر کسی انسان پر بے ہوشی طاری ہو جائے اور ہوش کی حالت میں وہ کسی کو نائب بنا چکا تھا کہ میری بے ہوشی کی صورت میں میری طرف سے تم احرام باندھ لوگے تو اس کا احرام باندھ لینا کافی ہو جائے گا، اب اگر اس پر متواتر بے ہوشی طاری رہے، تو مقامات حج پر اور طواف و سعی وغیرہ کے درمیان اس کو لے جانا ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء احناف کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ اس کو اسی حالت میں مقامات حج پر لے جانا واجب ہوگا، اور دوسری جماعت کا خیال ہے کہ اس کی ضرورت نہیں، اس دوسری رائے کو ابن ہمام اور علامہ سرخسی نے ترجیح دی ہے، امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پھر یہی نیابت اس کی جانب سے فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے کافی ہو جائے گی اور حج کی قضاء کی ضرورت نہیں ہوگی۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب وہ اپنا کسی کو نائب مقرر کردے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کسی پیشگی نیابت کے بغیر بھی اگر اس کے رفقاء اس کی طرف سے یہ اُمور انجام دے دیں تو کافی ہوگا۔(۷)

روزہ اور اعتکاف میں بے ہوشی

اگر کسی شخص پر پورے رمضان بے ہوشی طاری رہے تو تمام روزوں کی قضاء واجب ہوگی، اگر آفتاب غروب ہونے کے بعد بے ہوشی طاری ہوئی اور کئی دنوں تک وہ اسی حال میں رہا تو پہلا دن جس کی شب میں بے ہوشی طاری ہوئی، روزہ شمار کیا جائے گا اور اس دن کی قضاء واجب نہیں ہوگی، اسی طرح اگر اعتکاف کے دوران بے ہوشی طاری ہوگئی تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔(۸)

(۱) خلاصة الفتاوى:۱/۱۸
(۲) الفتاوى الهنديه:۱/۱۲۱، باب قضاء الفوائت
(۳) ابن همام ، فتح القدير:۱/۴۶۳
(۴) الهدايه:۲/۳۵۸
(۵) كشف الاسرار:۴/۲۹۳
(۶) خانيه على هامش الهنديه :۳/۲۳۳، باب في تصرفات السكران
(۷) هنديه :۱/۲۳۵، كتاب الحج ، فصل في المتفرقات
(۸) هنديه:۱/۲۰۸، باب الأعذار التي تبيح الافطار

افاضہ

''حج'' میں نویں تاریخ جس کو ''یوم عرفہ'' بھی کہا جاتا ہے، کو ''عرفات'' میں قیام کیا جاتا ہے پھر وہاں سے غروب آفتاب کے بعد ''مزدلفہ'' کو روانہ ہو جانے کا حکم ہے اور یہاں پہنچ کر عشاء ہی کے وقت میں ''مغرب'' اور ''عشاء'' دونوں نمازیں ادا کی جاتی ہیں، مزدلفہ میں قیام، واجب اور ''عرفات'' میں ٹھہرنا فرض ہے —— اسی عرفات سے مزدلفہ کے سفر کو ''افاضہ'' کہا جاتا ہے۔

افاضہ کے آداب

''افاضہ'' کے آداب میں یہ ہے کہ نویں تاریخ کو غروب آفتاب سے پہلے عرفات نہ چھوڑا جائے، آفتاب ڈوبنے کے بعد جلد سے جلد روانہ ہو جائے، اگر اژدحام کے اندیشہ سے غروب آفتاب کے تھوڑی دیر بعد روانہ ہو تو بھی جائز ہے، امام المسلمین کے ساتھ چلنا چاہئے، اس کے مقابلہ پہل نہیں کرنی چاہئے، البتہ اگر امام زیادہ تاخیر کرے تو پہلے جا سکتا ہے، راستہ میں اللہ اکبر، الحمد للہ اور کلمہ طیبہ کا ورد رکھے، وقفہ وقفہ سے ''تلبیہ'' پڑھتا رہے اور گناہوں کی مغفرت کی دُعاء کرے، اعتدال کے ساتھ چلے، اتنا تیز نہ چلے کہ دوسروں کو اذیت ہو، راستہ کشادہ ہو تو تیز بھی چل سکتا ہے، نماز مزدلفہ پہنچ کر ہی ادا کرے، اگر درمیان میں مغرب کی نماز ادا کر لے تو مزدلفہ پہنچ کر دوبارہ نماز ادا کر لے۔

یہ سفر پیدل زیادہ بہتر ہے، مگر سواری سے بھی درست ہے، یہاں تک کہ اگر اس کے ارادہ کے بغیر مثلاً سوئی ہوئی حالت میں سواری اس کو لے کر مزدلفہ سے روانہ ہو جائے تو اس واجب کی ادائیگی کے لئے کافی ہے، اگر عرفات سے غروب آفتاب سے پہلے آئے تو اس پر ''دم'' یعنی اس نقص کی تلافی کے لئے قربانی واجب ہوگی۔(۱)

(فقہاء کے یہاں ایک اصطلاح طواف افاضہ کی بھی ہے، یہ طواف زیارت کو کہتے ہیں، احکام کے لئے دیکھئے: ''حج، طواف'')۔

افاقہ

صحت مند ہونے اور اعتدال پر آنے کو کہتے ہیں —— مرض سے افاقہ یہ ہے کہ صحت مند ہو جائے، دیوانگی اور بے ہوشی سے افاقہ یہ ہے کہ عقل و ہوش لوٹ آئے۔

''افاقہ'' کے ذیل میں آنے والے احکام کا باب بہت وسیع ہے، نماز، روزہ، حج، طلاق، مریض، اقرار وغیرہ سبھی کے مسائل اس میں آتے ہیں، ان مسائل کے لئے انھیں الفاظ کو ملاحظہ کرنا چاہئے۔

افتاء

فتویٰ کا مادہ ''ف، ت، ی'' ہے، فتویٰ اور فُتیا افتاء سے ماخوذ ہے، افتاء کے معنی کسی کو واضح کرنے کے ہیں، أفتاه فى الأمر، ابانه له،(۲) فُتیا تو ''ف'' کے پیش کے ساتھ ہی استعمال ہوتا ہے، لیکن فتویٰ ''ف'' کے ''پیش'' اور ''زبر'' دونوں طریقہ پر استعمال کیا جاتا ہے،(۳) البتہ ''ف'' پر ''زبر'' زیادہ مشہور اور مروج ہے اور اہل مدینہ کی لغت بھی یہی ہے، الفتح فى الفتوىٰ لأهل المدينة،(۴) بلکہ علامہ زبیدیؒ کا رجحان تو اس طرف ہے کہ فُتیا ''ی، ف'' کے پیش کے ساتھ ہونا چاہئے اور فتویٰ ''ف'' کے زبر کے ساتھ ہی ہونا چاہئے،(۵) افتاء کے معنی فتویٰ دینے کے ہیں اور استفتاء کے معنی

(۱) ملخص از : الفتاوىٰ الهنديه:۱/۲۴۷، باب الجنايات
(۲) القاموس المحيط:۷۰۳
(۳) حوالۂ سابق
(۴) لسان العرب :۳۳۴۸
(۵) دیکھئے: تاج العروس :۲۰/۳۱

فتویٰ طلب کرنے کے ہیں۔

قرآن مجید میں افتاء اور استفتاء کے الفاظ مجموعی طور پر گیارہ جگہ استعمال ہوئے ہیں اور حدیث کی نو مشہور کتب جن کی فہرست سازی "المعجم المفهرس" میں کی گئی ہے، میں بارہ مواقع پر فُتیا کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ (۱)

فتویٰ کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں اہل علم نے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں، بعض لوگوں نے فتویٰ کی وہی تعریف کی ہے جو اجتہاد کی ہے، کیوں کہ متقدمین کے نزدیک افتاء اور مفتی سے مراد مجتہد ہوا کرتا تھا؛ اسی لئے بہت سے علماء اُصول نے اجتہاد وتقلید کی بحث میں افتاء اور استفتاء کے احکام ذکر کئے ہیں، بعد کے فقہاء نے افتاء کی ایسی تعریف کی ہے جس میں بمقابلہ اجتہاد کے عموم پایا جاتا ہے، علامہ قرافی فرماتے ہیں :

الفتویٰ إخبار عن الله تبارک و تعالیٰ فی إلزام أو إباحة . (۲)

اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی امر کے لازم ہونے یا مباح ہونے کی خبر دینا فتویٰ ہے۔

علامہ بنانیؒ رقم طراز ہیں :

الإخبار بالحکم من غیر إلزام . (۳)

لازم قرار دیئے بغیر کسی حکم کی بابت خبر دینے کو فتویٰ کہتے ہیں۔

علامہ حصکفیؒ کی عبارت سے ظاہر ہے کہ حکم کے بارے میں خبر دینے کا نام افتاء ہے :

...... إلا أن المفتی مخبر عن الحکم . (۴)

فتویٰ کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں چند باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں :

◆ مفتی کے فتویٰ کی حیثیت خبر واطلاع کی ہوتی ہے، جیسے قاضی فریقین پر احکام کو لازم قرار دیتا ہے، مفتی مستفتی پر اپنی طرف سے کسی حکم کو لازم نہیں کرتا اور نہ وہ اس کا مجاز ہے۔

◆ فتویٰ حکم سے متعلق ایسی اطلاع کو کہتے ہیں جو کسی سوال کے جواب میں ہو، سوال واستفسار کے بغیر اپنی طرف سے حکم شرعی کی رہنمائی کی جائے وہ وعظ و ارشاد ہے نہ کہ فتویٰ۔

◆ فتویٰ ایسے سوال کا جواب ہوتا ہے جو پیش آمدہ واقعات سے متعلق ہو، اگر کوئی واقعہ پیش نہیں آیا، بلکہ اس کو فرض کر کے جواب دیا گیا تو یہ تعلیم ہے نہ کہ افتاء، اس طرح فتویٰ کی جامع تعریف ڈاکٹر شیخ حسین محمد ملاح کے الفاظ میں اس طرح ہوگی :

الإخبار بحکم الله تعالیٰ عن الوقائع بدلیل شرعي لمن سأل عنه . (۵)

پیش آمدہ واقعات کے بارے میں دریافت کرنے والے کو دلیل شرعی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے بارے میں خبر دینے کو فتویٰ کہتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا متقدمین کے نزدیک فتویٰ خود اجتہاد سے عبارت تھا، چوتھی صدی ہجری کے بعد جب تقلید کا رواج عام ہوا، اور مجتہدین مفقود ہو گئے تو جو لوگ فقہاء کے آراء واقوال کو نقل کرتے تھے وہی لوگ مفتی کہلانے لگے، اصل میں اس عہد میں عام طور پر نقل فتاویٰ کا کام ہوتا ہے اور انھیں کو مفتی کہا جاتا ہے، چنانچہ

(۱) دیکھئے: المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی الشریف

(۲) کتاب الفروق: ۵۳/۴

(۳) حاشیه جمع الجوامع: ۳۹۷/۲

(۴) الدر المختار مع الرد: ۱۷۶/۱، مقدمه

(۵) الفتوی نشأتها و تطورها: ۳۹۸/۱

علامہ شامیؒ علامہ ابن ہمامؒ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں :

فأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفت ، والواجب عليه إذا سئل أن يذكر قول المجتهد كالإمام على وجه الحكاية ، فعرف أن مايكون في زماننا من فتوىٰ الموجودين ليس بفتوىٰ ، بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي . (۱)

غیر مجتہد جسے مجتہدین کے اقوال یاد ہو وہ مجتہد نہیں ہے اور اس پر واجب ہے کہ جب سوال کیا جائے تو مجتہد کا قول ذکر لے ، جیسے بطور حکایت کے کہے کہ یہ فلاں امام کا ہے ، فلاں امام کا ہے ، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے زمانہ میں موجودہ لوگ جو فتویٰ دیتے ہیں وہ درحقیقت فتویٰ نہیں ہے ، بلکہ وہ مفتی کے اقوال کو نقل کرنا ہے تاکہ مستفتی اس پر عمل کریں ۔

غالباً اسی پس منظر میں مولانا عمیم الاحسان مجددیؒ نے فتویٰ کی تعریف اس طرح کی ہے :

تبيين الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع الجزئية . (۲)

جزئی واقعات میں فقہاء سے منقول احکام کو بیان کرنے کا نام فتویٰ ہے ۔

افتاء اور قضاء

فتویٰ سے قریبی اصطلاح قضاء کی ہے ، کیوں کہ مفتی بھی حکم شرعی کو بیان کرتا ہے اور قاضی بھی ، اس لئے اہل علم نے ضرورت محسوس کی کہ قضاء اور افتاء کے درمیان فرق کو واضح کیا جائے ۔

۱) مفتی کسی حکم کے بارے میں خبر دیتا ہے اور قاضی متعلق اشخاص کو اس کا پابند کرتا ہے اور اس پر اس کو لازم قرار دیتا ہے ، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں :

لا فرق بين المفتي والحاكم إلا أن المفتي مخبر بالحكم والقاضي ملزم به . (۳)

مفتی اور حاکم (قاضی) کے درمیان کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ مفتی حکم کے بارے میں خبر دیتا ہے اور قاضی اس کو لازم قرار دیتا ہے ۔

اسی لئے مستفتی پر کسی خاص شخص کا فتویٰ لازم نہیں ہوتا ، اگر وہ چاہے تو وہ اس پر عمل کرے اور چاہے تو کسی دوسرے مفتی سے فتویٰ لے لے ، لیکن قاضی کا فیصلہ اس پر واجب الاطاعت ہوتا ہے ، (۴) اسی لئے اگر کسی معاملہ کے دو فریق میں سے ایک نے کسی مفتی سے رجوع کیا ہو تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، لیکن اگر اس نے کسی قاضی سے رجوع کیا ہو تو دوسرے فریق کو بھی اس سے رجوع کرنے پر مجبور کیا جائے گا ۔ (۵)

یوں تو قضاء اور افتاء کے درمیان فرق کے اور بھی کئی وجوہ ہیں ، لیکن دونوں کے درمیان بنیادی اور جوہری فرق یہی ہے ، جس کا علامہ شامیؒ وغیرہ نے ذکر کیا ہے ۔

۲) علامہ حصکفیؒ نے بزازیہ کے حوالہ سے ایک فرق یہ بھی کیا ہے کہ مفتی دیانت اور باطن کے اعتبار سے بھی فتویٰ دیتا ہے ، لیکن قاضی ظاہر کے اعتبار سے ہی فیصلہ کرنے کا مکلف ہے ، مثلاً : کسی شخص نے مفتی سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو کہا تھا کہ : (تو طلاق یافتہ ہے)" انت طالق " اور کہے کہ میرا مقصد انشاء طلاق

---

(۱) الدر المختار مع الرد :۱/۱۶۸، مقدمه
(۲) أدب المفتی :۳۰
(۳) شرح عقود رسم المفتی : ۲۷، مکتبہ سعیدیہ، سہارنپور
(۴) اعلام الموقعين :۱/۳۰۶، الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام للقرافي :۲۰
(۵) دیکھئے البحر المحیط للزرکشی :۸/ ۳۱۵

نہیں تھا، بلکہ میرا مقصود جھوٹی خبر دینا تھا، تو مفتی طلاق واقع نہ ہونے کا فتویٰ دے گا، لیکن قاضی وقوع طلاق کا فیصلہ کرے گا۔(۱)

۳) علامہ ابن قیمؒ نے ایک فرق یہ بھی لکھا ہے کہ مفتی کے فتویٰ کی حیثیت عمومی نوعیت کی ہوتی ہے، مستفتی بھی اس پر عمل کر سکتا ہے اور دوسرے لوگ بھی، قاضی کا فیصلہ ایک خاص واقعہ سے متعلق ہوتا ہے، دوسرے واقعات میں بطور خود اس کو جاری نہیں کیا جا سکتا۔(۲)

۴) افتاء کا دائرہ بمقابلہ قضاء کے وسیع ہے، کیوں کہ قضاء کا تعلق بنیادی طور پر مصالح دنیا سے ہے اور افتاء کا تعلق مصالح دنیا سے بھی ہے اور مصالح آخرت سے بھی،(۳) —— اسی لئے فتویٰ معاملات کے علاوہ عبادات اور آداب وغیرہ کے بارے میں بھی دیئے جائیں گے، لیکن مخصوص مواقع کے سوا عبادات جیسے: ''نماز روزہ کا درست ہونا اور نہیں ہونا'' کے بارے میں فیصلہ کرنا قاضی کا کام نہیں۔

۵) ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ قاضی کا فیصلہ بہر حال واجب الاطاعت ہے خواہ وہ فریقین کے مسلک فقہی کے موافق ہو یا خلاف، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ قضاء قاضی رافع خلاف ہوتا ہے، یعنی جس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہو، کسی خاص مسئلہ میں جب قاضی فیصلہ کر دے تو وہی فریقین کے لئے واجب العمل ہوتا ہے، جب کہ فتویٰ کا معاملہ اس سے مختلف ہے، اگر مستفتی کسی اور فقہ کا مقلد ہو اور مفتی کسی اور فقہ کا اور مفتی اپنی فقہ کے مطابق جواب دے دے تو مستفتی کے لئے اس پر عمل کرنا لازم نہیں۔(۴)

افتاء اور اجتہاد

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، متقدمین کے یہاں مفتی وہی ہوتا تھا جو مجتہد ہوتا تھا؛ اسی لئے اُصولیین کی ایک جماعت غیر مجتہد کے لئے فتویٰ دینے کو جائز ہی نہیں کہتی ہے،(۵) البتہ متاخرین نے افتاء کے دائرہ کو وسیع کر دیا، اور ایسے لوگ جو خود مجتہد نہ ہوں، لیکن فقہاء کے اجتہادات سے واقف ہوں ان کے لئے بھی فتویٰ دینے کی گنجائش فراہم کی، یا یوں کہئے کہ فتاویٰ کی نقل و حکایت کو فتویٰ سے تعبیر کیا جانے لگا، اس لئے فتویٰ اور اجتہاد کے درمیان فرق کو بھی پیش نظر رکھنا مناسب ہوگا:

☆ افتاء کا تعلق سوال سے ہے، عام طور پر جب کوئی سوال سامنے آتا ہے، تو مفتی اس کا جواب دیتا ہے، اجتہاد کے لئے سوال ضروری نہیں ہے، بہت سے ایسے مسائل کے بارے میں بھی اجتہاد کیا جاتا ہے، جن کے بارے میں کوئی سوال نہ کیا گیا ہو، بلکہ جو واقعات ابھی پیش ہی نہ آئے ہوں۔

☆ جو قطعی احکام ہیں ان میں اجتہاد کا دخل نہیں، لیکن فتویٰ احکام قطعیہ کے بارے میں بھی دیا جاتا ہے اور احکام ظنیہ کے بارے میں بھی۔

☆ اجتہاد احکام کو دریافت کرنے کا نام ہے اور افتاء دریافت شدہ احکام کو ضرورت مند مستفتی تک پہنچانے کا نام ہے۔

☆ اجتہاد کی حیثیت ایک عام کلی کی ہوتی ہے اور فتویٰ اکثر اوقات کسی خاص واقعہ سے متعلق ہوتا ہے، اسی پس منظر میں مفتی کو مستفتی کی نفسیات اور اس کے ماحول سے واقفیت کی اور بعض مرتبہ اس سے استفسار کی ضرورت پیش آتی ہے، اسی لئے فقہاء نے بعض ابواب جیسے ایمان وغیرہ کے بارے میں کہا ہے کہ جو اس شہر کا باشندہ ہو یا وہاں کی بول چال اور محاورات سے واقف ہو، اسی کو

---

(۱) ردالمحتار علی الدر: ۳/۲۰۶
(۲) دیکھئے: اعلام الموقعین: ۱/۳۸
(۳) تہذیب الفروق بہامش الفروق: ۳/۹۵
(۴) دیکھئے: الفتویٰ نشأتہا وتطورہا: ۱/۳۰۱
(۵) الإحکام فی أصول الأحکام: ۴/۲۲۱

اس بارے میں فتویٰ دینا چاہئے، چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں :

لا یجوز أن یفتی فی الأیمان والإقرار ونحوهما مما یتعلق بالألفاظ إلا أن یکون من أهل البلد اللافظ أو متنزلا منزلتهم فی الخبرة بمرادهم من ألفاظهم وعرفهم فیها . (۱)

ایمان، اقرار اور اس طرح کے اُمور جو الفاظ سے متعلق ہیں، میں اسی کے لئے فتویٰ دینا جائز ہے جو بولنے والے کے اہل شہر میں سے ہو، یا کم سے کم اہل شہر ہی کی طرح ان کی تعبیرات اور بول چال کے عرف سے واقف ہو۔

فتاویٰ کے نام سے مطبوعہ کتابیں

بہت سی کتابیں فتاویٰ کے نام سے چھپی ہوئی ہیں، جیسے خلاصۃ الفتاویٰ، فتاویٰ ابواللیث سمرقندی، فتاویٰ ہندیہ اور فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ، عام طور پر لوگوں کو اچنبھا ہوتا ہے کہ ان میں سوال وجواب نہیں لیکن انھیں ''فتاویٰ'' کا نام دیا گیا ہے۔

اصل یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں فتاویٰ اور واقعات کی ایک خاص اصطلاح ہے، اور وہ یہ کہ استناد و اعتبار کے لحاظ سے کتابوں کو تین درجوں میں تقسیم کیا گیا ہے، اول درجہ امام محمدؒ کی چھ کتابوں کا ہے، جنھیں ظاہر روایت کہا جاتا ہے، دوسرا درجہ امام صاحب کے شاگردوں کی تالیفات اور خود امام محمدؒ کی ظاہر روایات کے علاوہ دوسری کتابوں کا ہے، ان کو ''نوادر'' کہتے ہیں، جن احکام کی بابت امام صاحب اور آپ کے تلامذہ کی رائے منقول نہیں ہے، بلکہ بعد کے مشائخ اور اہل علم نے ان میں استنباط و استخراج سے کام لیا ہے، ان مسائل کو فتاویٰ اور واقعات سے تعبیر کرتے ہیں، ان مشائخ میں ابوعصمہؒ، عصام بن یوسفؒ، محمد بن سماعہؒ، ابوسلیمان جوزجانیؒ، ابراہیم بن رستم مروزیؒ اور بعد کے اہل علم ہیں۔

فتاویٰ کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں ظاہر روایت اور نوادر کے علاوہ بعد کے مشائخ کے اقوال کو بھی نقل کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے، اسی عموم کی وجہ سے ان کو فتاویٰ کہتے ہیں، گویا یہ ایک الگ اصطلاح ہے، اس سے فتاویٰ کی اُصولی اصطلاح مراد نہیں ہے۔

منصب افتاء کی اہمیت اور کار افتاء کی نزاکت

افتاء کی ذمہ داری بہت ہی نازک ذمہ داری ہے، اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فتویٰ کی نسبت اپنے آپ کی طرف کی ہے: قل الله یفتیکم فیهن ، (النساء : ۱۲۷) ایک اور موقع پر ارشاد ہے: قل الله یفتیکم فی الکلالة ، (النساء : ۱۷۶) گویا اللہ تعالیٰ کی ذات خود مفتی ہے، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے منشاء کی تشریح وتوضیح اپنے نبی محمد رسول اللہ ﷺ کو حوالہ کی ، لیبین للناس مانزل الیهم ، (النحل: ۴۴) یہ بیان وضاحت کی ذمہ داری آپ ﷺ کے بعد ہر عہد کے علماء ارباب افتاء کے حصہ میں آئی ہے، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مفتی گویا خود شارع کا نائب ہے، اور اس کی طرف سے احکام شرعیہ میں لوگوں کی رہنمائی کرتا ہے، اسی لئے علامہ ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ مفتی کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ فتویٰ دینے میں وہ کس کا قائم مقام ہے؟

ولیعلم المفتی عمن ینوب فی فتواه . (۲)

اور امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ مفتی اللہ کی جانب سے رائے کا اظہار کرتا ہے :

المفتی موقع عن الله تعالیٰ . (۳)

(۱) شرح مهذب : ۱/۴۶، مقدمه

(۲) اعلام الموقعین : ۱/۱۱

(۳) شرح مهذب : ۱/۴۰، مقدمه

اسی لئے فتویٰ دینے میں بہت احتیاط کرنی چاہئے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے :

کہ تم میں جو شخص فتویٰ دینے میں جری ہو وہ دراصل دوزخ پر جری ہے۔(۱)

ابن ابی لیلیٰ سے منقول ہے: ''میں نے ایک سو بیس انصاری صحابہ ؓ کو دیکھا کہ ان میں سے ایک سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو وہ دوسرے کا، دوسرا تیسرے کا حوالہ دیتا اور اسی طرح ایک دوسرے سے رجوع کرنے کی تلقین کرتا، یہاں تک کہ یہ سوال پھر پہلے شخص کی طرف لوٹ آتا'' (۲) ان ہی سے منقول ہے کہ صحابہ ؓ کا حال یہ تھا کہ اگر انھیں کوئی حدیث یاد ہوتی تو ان کی خواہش ہوتی کہ ان کے بجائے ان کا بھائی اس روایت کو نقل کر دے اور کسی سے کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو وہ چاہتا کہ اس کے بجائے اس کا بھائی بتادے، حضرت عبد اللہ بن مسعود ؓ اور ابن عباس ؓ سے مروی ہے کہ جو شخص ہر سوال کا جواب دے وہ مجنون ہے، امام ابوحنیفہؒ کہا کرتے تھے کہ اگر علم کے ضائع ہو جانے کا خوف نہ ہوتا تو فتویٰ نہ دیتا، امام مالکؒ کا حال یہ تھا کہ اڑتالیس مسائل پوچھے گئے تو بتیس کے بارے میں کہہ دیا کہ مجھے اس کا علم نہیں، ایک مسئلہ کے جواب کے بارے میں فرمایا: مجھے معلوم نہیں، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ فتویٰ کی جو صلاحیت اور مطلوبہ استعداد سفیان بن عیینہ میں تھی، میں نے کسی میں نہیں دیکھی، لیکن میں نے ان کو فتویٰ سے جتنا زیادہ بچتے ہوئے دیکھا کسی کو نہیں دیکھا، اثرم ناقل ہیں کہ میں نے امام احمدؒ کو بہت سے مسائل میں کہتے ہوئے دیکھا: مجھے نہیں معلوم، سفیان ابن عیینہ اور سحنون کہتے ہیں کہ فتویٰ دینے میں جری وہی ہو سکتا ہے جو کم علم ہو، عطاء بن سائب تابعی ہیں ان کا بیان ہے کہ میں نے بہت سے لوگوں کو دیکھا کہ ان سے کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا تو گفتگو کرتے ہوئے ان پر لرزہ طاری ہو جاتا، (۳) اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ سلف صالحین افتاء کے سلسلہ میں کس قدر احتیاط برتتے تھے۔

فتویٰ، عہد نبوی ﷺ میں

یہ ظاہر ہے کہ اُمت میں سب سے پہلے مفتی رسول اللہ ﷺ تھے، علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں :

وأول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين الخ . (۴)

آپ ﷺ کی شان یہ تھی کہ آپ ﷺ کی ہر بات وحی پر مبنی اور منشاء ربانی کی ترجمان ہوتی تھی، **وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحي**، (النجم:۳-۴) نیز ارشاد ہے، **ان اتبع الا مايوحى الي**، (یونس:۱۵) اس لئے یہ بات تو ظاہر ہے کہ بنیادی طور پر آپ ﷺ کے فتاویٰ وحی کی بنیاد پر ہوا کرتے تھے، لیکن کیا آپ ﷺ اجتہاد سے بھی فتویٰ دیتے تھے؟ اس سلسلہ میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام ابو یوسفؒ اور اکثر اُصولیین اس کے قائل ہیں کہ آپ ﷺ احکام شرعیہ میں بھی اجتہاد پر مامور تھے، (۵) یہی رائے امام رازیؒ اور قاضی بیضاویؒ کی بھی ہے، (۶) امام غزالیؒ کے نزدیک بھی یہی راجح ہے، (۷) امام سرخسیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے نقطۂ نظر کی اس طرح صراحت کی ہے کہ

---

(۱) سنن الدارمی:۱/۵۷

(۲) شرح مہذب:۱/۴۰

(۳) ملخص از : شرح مہذب:۱/۴۱-۴۰

(۴) اعلام الموقعین :۱/۱۱

(۵) دیکھئے:تیسیر التحریر:۴/۱۸۵،کشف الاسرار للبخاری:۳/۳۸۶

(۶) دیکھئے:المحصول للرازی :۲، قسم:۳، ونہایۃ السول شرح منہاج الوصول للأسنوی:۳/۲۶۴، منہاج الوصول للبیضاوی:۱۷۶

(۷) المستصفی:۲/۳۵۵

حضور ﷺ اس بات پر مامور تھے کہ کسی بھی واقعہ میں وحی کا انتظار کریں، اگر انتظار کے باجود وحی کا نزول نہیں ہوتا تو یہ آپ ﷺ کے لئے رائے اور اجتہاد پر عمل کرنے کی من جانب اللہ اجازت ہوتی، البتہ اگر آپ ﷺ سے اجتہاد میں چوک ہوتی تو من جانب اللہ متوجہ فرما دیا جاتا؛ لہٰذا اگر آپ ﷺ نے کسی امر کی بابت اجتہاد فرمایا ہو اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس پر کوئی تنبیہ نازل نہ ہوئی ہو تو یہ اس اجتہاد کے قطعی ہونے کی علامت ہے۔(۱)

متعدد واقعات میں رسول اللہ ﷺ نے اجتہاد سے کام لیا ہے، آپ ﷺ سے ایک خاتون نے اپنے مرحوم والد کے بارے میں پوچھا جو حج نہیں کر پائے تھے، کہ کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ ﷺ نے ان سے دریافت فرمایا: اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا اور تم اسے ادا کرتی، تو کیا یہ کافی نہ ہوتا؟ انھوں نے کہا: ہاں! آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا دَین زیادہ قابل ادائیگی ہے۔(۲)

اسی طرح حضرت عمر ؓ نے دریافت فرمایا: کوئی روزہ دار بوسہ لے لے تو کیا اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم پانی سے کلی کرو اور اسے حرکت دو، تو کیا اس کے پینے والے سمجھ جاؤ گے: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه ؟(۳) گویا پینے کی تمہید منھ میں پانی ڈالنے پر آپ ﷺ نے جماع کی تمہید بوسہ کو قیاس فرمایا، —— اس لئے صحیح یہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان واقعات میں، جن میں وحی نازل نہیں ہوا کرتی تھی اجتہاد فرمایا کرتے تھے اور اجتہاد کی بنیاد پر فیصلے کرتے تھے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے فتاویٰ کو علامہ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین کے (جلد:۴ صفحہ:۲۶۶ تا ۴۱۴) میں جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اور مولانا عبدالرحمٰن حیدرآبادی مظاہری نے ''فتاویٰ الرسول ﷺ'' کے نام سے انہی روایات کی مختصر تشریح کی ہے، جس کا اُردو ترجمہ ''فرامین رسول ﷺ'' کے نام سے شائع ہو چکا ہے، یہ ۱۲۹۷ ارشادات نبوی ﷺ پر مشتمل ہے، افسوس کہ مرتب نے احادیث کی تخریج نہیں کی ہے، بلکہ ابن قیمؒ کے اجمالی حوالوں پر اکتفا کیا ہے، اگر آئندہ ایڈیشن میں احادیث کی تخریج بھی ہو جائے تو اس کی افادیت دو چند ہو جائے گی۔

عہد نبوی میں رسول اللہ ﷺ کی اجازت سے صحابہ ؓ نے بھی فتویٰ دیا ہے، بعض صحابہ تو وہ تھے جن کو آپ ﷺ نے کسی جگہ دینی و انتظامی اُمور کا ذمہ دار بنا کر بھیجا، جیسے حضرت علی، حضرت معاذ بن جبل، حضرت مصعب بن عمیر ؓ وغیرہ، ظاہر ہے کہ جن مسائل کے بارے میں قرآن و حدیث میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، وہاں یہ حضرات اپنے اجتہاد اور رائے ہی سے فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن اس کے علاوہ بعض دیگر صحابہ ؓ بھی عہد نبوت میں فتویٰ دیا کرتے تھے، ظاہر ہے کہ ان کا یہ عمل آپ ﷺ کی اجازت ہی پر مبنی رہا ہوگا اور یقیناً اس سے ان کی تربیت بھی مقصود ہوگی، چنانچہ قاسم بن محمد بن ابی بکر سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی ؓ عہد نبوی ﷺ میں بھی فتوی دیا کرتے تھے،(۴) سہل بن ابی حثمہ راوی ہیں کہ عہد نبوی ﷺ میں تین مہاجر صحابہ حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی ؓ اور تین انصاری صحابہ حضرت ابی بن کعب، حضرت معاذ بن جبل اور حضرت زید بن ثابت ؓ فتویٰ دیا کرتے تھے، (۵) اسی طرح عبدالرحمٰن بن عوف ؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ بھی ان لوگوں میں شامل تھے جو حضور ﷺ کے

(۱) دیکھئے: اصول السرخسی:۲/۱۹۶، کشف الاسرار:۳/۳۸۶

(۲) سنن ابی داؤد، حدیث نمبر:۲۳۸۵

(۳) سیر اعلام النبلاء:...

(۴) صحیح بخاری، حدیث نمبر:۳۱۵، صحیح مسلم، حدیث نمبر:۱۱۲۸

(۵) طبقات ابن سعد:۲/۳۳۵

زمانہ میں فتویٰ دیتے تھے ،(۱) غرض کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں بھی صحابہ ؓ فتاویٰ دیتے تھے اور اجتہاد سے کام لیتے تھے ، خواہ قاضی ہو یا نہ ہو ، اسی کو علامہ آمدی اور ملا محب اللہ وغیرہ نے ترجیح دی ہے ۔(۲)

عہد صحابہ ؓ میں

یہ بات ظاہر ہے کہ گو صحابہ ؓ سب کے سب عدل اور ورع وتقویٰ کے اعلیٰ معیار پر ہیں ، لیکن وہ سب مقام افتاء پر فائز نہیں تھے ؛ بلکہ ایک محدود تعداد تھی جو فتاویٰ دیا کرتی تھی ، اس میں ایک تو ان کی احتیاط کو دخل ہے ، دوسرے صلاحیت اور استعداد میں تفاوت کو ، تیسرے تقسیم کار کو ، دین اور اُمت سے متعلق مختلف ذمہ داریاں صحابہ کرام ؓ انجام دیتے تھے ، تعلیم وتعلم ، دعوت و جہاد ، انتظام و انصرام اور تربیت وتزکیہ وغیرہ ، اسی نسبت سے ایک محدود تعداد علم و تحقیق ، اجتہاد و استنباط اور قضاء و افتاء کے کام میں مشغول ہوئی ، ان حضرات کو اس زمانہ میں قراء کہا جاتا تھا ۔(۳)

علامہ ابن قیمؒ نے تفصیل سے ان کا ذکر کیا ہے ، ان کی تحقیق ہے کہ مجموعی طور پر ۱۳۰ سے کچھ زیادہ صحابہ اور صحابیات ؓ فتاویٰ دیتے تھے ، پھر انھوں نے انھیں تین حصوں میں تقسیم کیا ہے ، مکثرین ، متوسطین اور مقلین —— مکثرین سے مراد وہ صحابہ ؓ ہیں جنھوں نے کثرت سے فتاویٰ دیئے ہیں ، یہ سات صحابہ ہیں : حضرت عمر ، حضرت علی ، حضرت عبداللہ بن مسعود ، ام المؤمنین حضرت عائشہ ، حضرت زید بن ثابت ، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر ؓ ، علامہ ابن حزم کے بقول ان میں سے ہر ایک کے فتاویٰ اس قدر ہیں کہ اگر انھیں جمع کیا جائے تو ایک ضخیم جلد تیار ہو جائے ،(۴) —— راقم الحروف کا خیال ہے کہ اسی فہرست میں حضرت ابو ہریرہ ؓ کا نام بھی آنا چاہئے ، بقول بحر العلوم وہ حضور ﷺ کے زمانہ میں بھی فتویٰ دیتے تھے اور آپ ﷺ کے بعد بھی ۔(۵)

علامہ ابن قیمؒ نے حضرت ابو ہریرہ ؓ کے بشمول بیس صحابہ کو فتاویٰ کے اعتبار سے متوسطین میں شمار کیا ہے ، جن میں حضرت ابو بکر ، حضرت عثمان غنی ، حضرت انس ، حضرت ابو سعید خدری ، حضرت ابو موسیٰ اشعری ، حضرت معاذ بن جبل ؓ اور ام المؤمنین حضرت ام سلمہ ؓ شامل ہیں ، مقلین یعنی کم فتویٰ دینے والے سے وہ لوگ مراد ہیں ، جن سے دو چار مسائل منقول ہیں ، بقول ابن قیمؒ ان تمام حضرات کے فتاویٰ کو جمع کیا جائے تو ایک مختصر جزء میں آجائے ، ابن قیمؒ نے اس سلسلہ میں ایک سو پچیس صحابہ اور صحابیات رضی اللہ عنہم کے نام ذکر کئے ہیں ، جن میں خواتین جنت کی سردار حضرت فاطمہ ؓ ، نواسۂ رسول حضرت حسن ؓ ، حضرت حسین ؓ اور اکثر امہات المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہم شامل ہیں ۔(۶)

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ڈاکٹر رواس قلعہ جی کو کہ انھوں نے موسوعۂ فقہ کے نام سے صحابہ ؓ کے فتاویٰ کو جمع کرنے کا بہت ہی مبارک اور مسعود کام شروع کیا ہے اور اب تک حضرت عمر ؓ ، حضرت علی ؓ ، حضرت عائشہ ؓ اور متعدد صحابہ کے فتاویٰ ان کے ذریعہ جمع ہو گئے ہیں ، اسی طرح شیخ ابو عبداللہ سید بن کسروی بن حسن کی ''موسوعة آثار الصحابه'' بھی ایک بڑا کارنامہ ہے ، جس میں تمام صحابہ ؓ کے فتاویٰ کا احاطہ کرنے کی سعی کی گئی ہے ،

(۱) سیر اعلام النبلاء : ۱/۸۶
(۲) الإحکام فی أصول الأحکام للآمدی : ۴/۲۳۵ ، فواتح الرحموت مع مسلم الثبوت : ۲/۳۷۵
(۳) دیکھئے : مقدمہ ابن خلدون : ۳۵۳ ، طبع : دار الفکر ، بیروت
(۴) اعلام الموقعین : ۱/۱۲
(۵) دیکھئے : التراتیب الإداریة للکتانی : ۲/۳۱۰
(۶) اعلام الموقعین : ۱/۱۲-۱۳

یہ بڑی محمود اور قابل تعریف کاوشیں ہیں، جن کے ذریعہ موجودہ عہد کے اہل علم کو صحابہ کرام ﷺ کے فتاویٰ اور اجتہادات سے استفادہ کا موقع ملے گا، اور سلف سے علمی رابطہ زیادہ بہتر طور پر استوار ہو سکے گا، خاص کر فقہ حنفی اور فقہ مالکی جس میں صحابہ کے فتاویٰ کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، کے لئے صحابہ کے فتاویٰ اور آثار کی ترتیب خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔

تابعین اور تبع تابعین کے عہد میں

صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا دور فقہ و فتاویٰ میں خصوصی اہمیت کا حامل ہے، ائمہ مجتہدین اور بعد کے فقہاء نے ان فتاویٰ سے خاص طور پر استفادہ کیا ہے، مکہ میں امام مجاہدؒ، عکرمہؒ، اور عطاء بن ابی رباحؒ، فقہاء مدینہ میں سعید بن المسیبؒ، عروہ بن زبیرؒ، قاسم بن محمدؒ، سلیمان بن یسارؒ، نافعؒ، ابن شہاب زہریؒ اور عمرہ بن عبدالرحمٰن انصاریہؒ (شاگردہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ) فقہاء کوفہ میں علقمہ نخعیؒ، مسروق ہمدانیؒ، ابراہیم نخعیؒ، عامر شعبیؒ، حماد بن سلیمانؒ، فقہاء بصرہ میں مسلم بن یسارؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، قتادہؒ، یمن میں طاؤسؒ، شام میں ابوادریس خولانیؒ، ابن ذویبؒ، دمشق میں رجاء بن حیوۃؒ اور مکحولؒ دمشق اور مصر میں یزید بن حبیبؒ اور عمرو بن حارثؒ کے فتاویٰ کو خاص شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی۔

عہد زریں

دوسری صدی ہجری فقہ و فتاویٰ اور اجتہاد و استنباط کے لحاظ سے سب سے زریں دور کہلانے کا مستحق ہے، جس میں ایسے ائمہ مجتہدین پیدا ہوئے جنھوں نے فقہ و فتاویٰ کا نہایت ہی نمایاں کارنامہ انجام دیا، اور ایک بڑے گروہ نے ان کی اتباع و پیروی اور اقتداء و تقلید کا راستہ اختیار کیا، انھیں میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اہل سنت کے چاروں ائمہ مجتہدین ہیں جن کی فقہ کو اُمت کے سواد اعظم نے اپنی چشم محبت کا سرمہ بنایا، پھر امام اہل شام امام عبدالرحمٰن اوزاعیؒ اور امام اہل مصر امام لیث بن سعدؒ، محمد بن عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰؒ قاضی کوفہ، کوفہ کے ایک اور فقیہ سفیان ثوریؒ (۹۷-۱۶۱ھ) بھی اسی دور کے فقہاء اور ارباب افتاء میں سے ہیں، امام زید بن علیؒ (۸۰-۱۲۲ھ) جن کی فقہ کو زیدیہ نے اختیار کیا، امام جعفر صادقؒ (۸۰-۱۴۸ھ) جن کی طرف شیعہ امامیہ اپنی فقہ کی نسبت کرتے ہیں، بھی اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں، دوسری صدی ہجری کے بعد اصحاب ظواہر کے سرخیل امام داؤد بن علی اصبہانیؒ (۲۰۲-۲۷۰ھ) نے ایک نئے دبستانِ فقہ کی بنیاد رکھی، اور چوتھی پانچویں صدی ہجری میں علامہ ابن حزم ظاہریؒ (۳۸۴-۴۵۶ھ) اس دبستانِ فقہ کے سب سے بڑے ترجمان بن کر ابھرے، لیکن عملاً ائمہ اربعہ، امام جعفر صادقؒ اور زید بن علیؒ ہی کی فقہ باقی رہی، دوسرے مکاتب فکر دوسری صدی ہجری سے پانچویں صدی ہجری تک معدوم ہو کر رہ گئے۔

موجودہ دور میں کار افتاء

ان تفصیلات کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ موجودہ دور میں جو لوگ منصب افتاء پر فائز ہیں وہ اپنی صلاحیت اور استعداد کے اعتبار سے تین طرح کے کام انجام دے رہے ہیں :

۱- تخریج

یعنی جن مسائل کے بارے میں فقہاء کی رائے منقول نہیں ہے، اور وہ اس دور کے پیدا ہونے والے مسائل ہیں، فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اُصول و قواعد کی روشنی میں ان کے بارے میں رائے قائم کرنا، کیوں کہ ہر عہد میں نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے، جن کا شرعی حکم متعین کرنا علماء کی ذمہ داری ہے، اور یہ شریعت اسلامی کے ابدی ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔

۲- ترجیح

یوں تو بعد کے فقہاء نے متقدمین کی اختلافی آراء کے بارے میں ترجیحات متعین کردی ہیں، لیکن ترجیح کی ایک اساس کسی رائے کا اپنے عہد کے عرف اور اس زمانہ کے مصالح کی بنیاد علماء نے نصوص پر نہیں رکھی ہو، بلکہ وہ مصالح پر مبنی ہوں، ان کے بارے میں اپنے عہد کے حالات کو سامنے رکھ کر فیصلہ کریں، اس کے لئے بعض اوقات ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول بھی کرنا پڑتا ہے، لیکن یہ حقیقت میں عدول نہیں ہے، عدول وہ اختلاف ہے جو دلیل و برہان پر مبنی ہو، کسی خاص رائے کو تقاضاء عصر و زمان کے تحت اختیار کیا جائے تو یہ حقیقت میں عدول نہیں، اور علامہ شامیؒ وغیرہ نے مختلف مقامات پر اس سلسلہ میں اشارہ کیا ہے۔

۳- نقل فتویٰ

تیسرا کام یہ ہے کہ جس فقہ کا مقلد ہو، اس فقہ کے مطابق جوابات نقل کر دیئے جائیں۔

موجودہ دور میں ارباب افتاء یہ تینوں طرح کے کام کر رہے رہیں، لیکن بہتر صورت یہ ہے کہ پہلی دونوں ذمہ داریاں انفرادی طور پر انجام دینے کے بجائے اجتماعی طور پر انجام دی جائیں، چنانچہ اسی لئے آج کل فقہی مجامع (فقہ اکیڈمیاں) کی تشکیل عمل میں آئی ہے، اور یہ عالم اسلام میں بھی اور خود ہندوستان میں بھی بڑی مفید خدمات انجام دے رہی ہیں۔

فتویٰ — شرعی احکام

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت کا سلسلہ مکمل ہو چکا ہے، لیکن امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یعنی نیکی کی دعوت دینا برائی سے روکنا ایسا امر ہے جو قیامت تک جاری رہے گا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد یہ فریضہ اس اُمت سے متعلق کر دیا گیا ہے، بلکہ یہی اس اُمت کا مقصد وجود ہے:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ. (آل عمران: ۱۱۰)

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی صورتوں ہی میں سے ایک فتویٰ دینا بھی ہے؛ کیوں کہ فتویٰ کے ذریعہ لوگ حلال و حرام سے واقف ہوتے ہیں، اور حلال کو اختیار کرنے اور حرام سے بچنے کی توفیق میسر آتی ہے، اس پس منظر میں سوال یہ ہے کہ فتویٰ دینے کا شرعی حکم کیا ہے، —— شریعت کے اُصولی احکام اور اجتہاد کے سلسلہ میں فقہاء کی توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ حالات اور مواقع کے اعتبار سے فتویٰ دینے کا حکم مختلف ہوگا:

☆ بعض صورتوں میں فتویٰ دینا مفتی پر فرض عین ہے، یعنی اگر مفتی فتویٰ دینے سے انکار کردے تو گنہگار ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ خود حکم سے واقف ہو، یا کم سے کم واقفیت حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس کے سوا کوئی اور شخص نہ ہو جو اس مسئلہ کا جواب دے سکے، تیسرے وہ مسئلہ پیش آچکا ہو، محض فرضی اور بے فائدہ سوال نہ ہو، چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں:

فإذا استفتى وليس في الناحية غيره تعين عليه الجواب ...... ولو سأل عامي عما لم يقع لم يجب جوابه. (۱)

جس شخص سے سوال کیا جائے اگر علاقہ میں اس کے سوا کوئی اور مفتی موجود نہ ہو تو یہ بات متعین ہے کہ اس کے لئے جواب دینا واجب ہے...... اور اگر کسی عامی نے ایسی بات کے بارے میں سوال کیا جو ابھی واقع

(۱) شرح مھذب: ۱/۴۵، مقدمہ

ہی نہیں ہوئی، تو اس کا جواب دینا واجب نہیں۔

اب اگر ایسا سوال ہے جس میں تاخیر سے بھی عمل کی گنجائش ہو تو جواب میں تاخیر بھی کی جاسکتی ہے، اور اگر فوری حل طلب مسئلہ ہو تو فوری طور پر اس کا جواب دینا یا اس کے جواب کو تلاش کرنا واجب ہے، گویا کبھی فتویٰ کا جواب دینا واجب علی الفور ہوتا ہے اور کبھی واجب علی التراخی، جیسا کہ اجتہاد کا حکم ہے۔(۱)

☆ اس علاقہ میں ایک سے زیادہ مفتی موجود ہوں اور مسئلہ اتنا زیادہ عاجلانہ نہ ہو کہ اگر وہ جواب نہ دے تو ضرورت مند اس موقع پر مطلوب عمل سے محروم رہ جائے، تو فتویٰ دینا فرض کفایہ ہے، جیسا کہ امر بالمعروف کا حکم ہے کہ اگر کئی لوگ امر بالمعروف کی صلاحیت رکھنے والے موجود ہوں تو ہر ایک کے حق میں یہ فرض کفایہ کا درجہ رکھتا ہے، اسی پس منظر میں بعض فقہاء شوافع نے لکھا ہے کہ سفر شرعی کی مسافت کے بقدر علاقہ میں کم سے کم ایک مفتی ضرور ہونا چاہئے۔(۲)

☆ جو مسائل ابھی پیش نہیں آئے ہیں اور ان کے بارے میں دریافت کیا جائے تو اس کا جواب دینا واجب نہیں، مستحب ہے۔(۳)

☆ جو شخص مسئلہ سے واقف ہی نہ ہو یا واقف تو ہو؛ لیکن قرآن وحدیث کے نصوص اور اجماع کے مقابل اور اس کے علی الرغم اپنی رائے رکھتا ہو تو اس کے لئے فتویٰ دینا حرام ہے، کیوں کہ وہ خود غلطی پر ہے، اور فتویٰ دے کر دوسروں کو بھی غلطی پر اکسا رہا ہے۔

☆ جو مسائل پیش نہیں آئے ہوں، اور بہ ظاہر ان کے پیش آنے کی توقع بھی نہیں ہے، ایسی بے فائدہ چیزوں کے بارے میں سوال کرنا اور جواب دینا مکروہ ہے۔(۴)

اُصولِ افتاء پر کتابیں

جس طرح احکام کے استنباط اور اجتہاد کے لئے اُصول مقرر کئے گئے ہیں، اسی طرح اہل علم نے فتویٰ دینے کے اُصول پر بھی قلم اٹھایا ہے، اور انھیں منضبط کرنے کی کوشش کی ہے، اس فن کو عام طور پر ''رسم المفتی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس میں فتویٰ کی اہمیت، فتویٰ کا شرعی حکم، فتاویٰ نویسی کے اُصول وقواعد، مفتی کی صفات وغیرہ موضوعات پر بحث کی جاتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس فن پر کم کام ہوا ہے، اور چند ہی کتابیں لکھی گئی ہیں، جن میں سے اہم کتابیں یہ ہیں :

☆ الفقیہ والمتفقہ :

حافظ خطیب بغدادی (م:۴۶۳ھ)۔

☆ أدب المفتي والمستفتي :

حافظ تقی الدین ابن صلاح (م:۶۴۳ھ)۔

☆ آداب الفتویٰ والمفتي والمستفتي :

امام نووی (م:۶۷۶ھ)۔

☆ الفتیا و مناهج الإفتاء :

شمس الدین محمود اصفہانی (م:۷۴۹ھ)۔

☆ الإحکام في تمييز الفتاویٰ :

امام ابوالعباس احمد قرافی۔

☆ إعلام الموقعين :

علامہ ابن قیم جوزی (م:۷۵۱ھ)۔

☆ الفتویٰ في الإسلام :

علامہ شمس الدین قاضی زادہ (م:۹۸۸ھ)۔

☆ منار أهل الفتویٰ وقواعد الإفتاء بالأقوی :

علامہ ابراہیم لقانی مالکی۔

(۱) دیکھئے: کشف الاسرار: ۴/۲۶

(۲) دیکھئے: شرح المنهاج للمحلی: ۴/۲۱۴

(۳) دیکھئے: کشف الاسرار: ۴/۲۷-۲۶، التقریر والتحبیر: ۳/۲۹۲

(۴) دیکھئے: الفتاویٰ نشأتها وتطورها: ۲/۶۲۰

☆ عقود رسم المفتی :

علامہ ابن عابدین شامی (م:۱۲۵۲ھ)۔

☆ صفۃ الفتویٰ والمفتی والمستفتی :

علامہ احمد حموی (م:۱۰۹۸ھ)۔

ان کے علاوہ مختلف اہل علم نے اپنی فقہی تالیفات میں افتاء اور استفتاء کے آداب پر مستقل عنوان قائم کیا ہے، اور مختصر طور پر اُصول افتاء پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے، اس سلسلہ میں علامہ خیر الدین رملی کی ''فتاویٰ خیریہ'' علامہ سراج اودی کی ''فتاویٰ سراجیہ'' اور قاضی خاں کی ''فتاویٰ خانیہ'' نیز علامہ حصکفیؒ کی ''درمختار'' اور اس پر ابن عابدین شامی کے حواشی خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اُردو میں مستقل حیثیت سے اس موضوع پر بہت کم قلم اٹھایا گیا ہے، اسی پس منظر میں راقم الحروف کی خواہش پر عزیز گرامی مولانا محمد شہاب الدین سبیلی (پی، ایچ، ڈی، عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد) نے ''افتاء — احکام وآداب (صفحات: ۱۲۸) کے نام سے ایک مختصر مگر جامع تحریر مرتب کی ہے، جسے ۱۴۲۳ھ میں المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد نے شائع کیا ہے، البتہ علامہ شامی کی شرح عقود رسم المفتی کو بعض علماء نے اُردو زبان کا جامہ پہنایا ہے، اس سلسلہ میں مولانا مفتی سعید احمد پالنپوری (استاذ دارالعلوم دیوبند) اور مفتی محمد سلمان منصور پوری (استاذ حدیث جامعہ قاسمیہ شاہی مرادآباد) کی خدمات خاص طور پر قابل ذکر ہیں، مولانا پالنپوری نے ''آپ فتویٰ کیسے دیں؟'' کے نام سے عقود رسم المفتی یعنی متن کے اشعار کا سلیس اُردو ترجمہ کیا ہے، پھر اس کی شرح اس طرح کی ہے کہ علامہ شامی کی شرح عقود کا نچوڑ آجائے، گویا متن کا ترجمہ ہے اور شرح کی ترجمانی، نیز کتاب کے اخیر میں کتاب میں مذکور شخصیتوں کے تراجم اور کتابوں کے تعارف پر مشتمل بہت ہی مفید ضمیمہ ہے، —— مولانا منصور پوری نے اس میں آنے والے اُصولوں کو منقح کرنے اور مثالوں پر منطبق کرنے کی بہت ہی مفید کوشش کی ہے۔

افضاء

عورت کے پیشاب کے راستہ کے تولید کی راہ سے مل جانے کو کہا جاتا ہے، (۱) یہ ایک طرح کی بیماری ہے، فقہاء نے اسے عیب میں شمار کیا ہے، پہلے زمانہ میں جن زرخرید غلاموں اور لونڈیوں کی تجارت ہوا کرتی تھی ان میں لونڈی میں یہ ایک طرح کا عیب شمار کیا جاتا تھا اور اگر واقفیت کے بغیر کسی شخص نے ایسی باندی خرید کرلی تو اسے حق حاصل تھا کہ اسے واپس کردے، (۲) جسے فقہ کی اصطلاح میں ''خیار عیب'' کہتے ہیں، امام مالکؒ کے یہاں اس مرض کی وجہ سے شوہر نکاح مسترد کرسکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور بعض فقہاء کے یہاں مرد کو نکاح مسترد کرنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لئے طلاق کی صورت میں ایسی عورت سے نجات پانے کا ایک راستہ موجود ہے۔ (۳)

افطار

روزہ کی ابتداء کے بعد کچھ کھانے پینے اور روزہ کے منافی کام کرنے کو کہتے ہیں، یہ اگر روزہ کے درمیان آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور وقت کی تکمیل کے بعد غروبِ آفتاب کے وقت ہو تو روزہ مکمل ہوجائے گا، ان دونوں ہی کو فقہاء ''افطار'' سے تعبیر کرتے ہیں اور عرف میں زیادہ تر اس دوسری صورت کو افطار کہتے ہیں۔

---

(۱) الفہرس الابجدی لشرح الصغیر: ۸۹۸/۴، مطبوعہ: دارالمعارف، مصر

(۲) الشرح الصغیر: ۲/۲۷۰

(۳) الفقہ الاسلامی و ادلتہ: ۵۱۴/۷، ۵۱۸، انواع العیوب

افطار میں عجلت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے افطار میں عجلت اور غروب آفتاب کے بعد تاخیر سے پرہیز کرنے کا حکم دیا ہے اور اسے زوال وانحطاط کا پیش خیمہ قرار دیا ہے،(۱) اس لئے کہ اس سے گویا روزہ دار اس حقیقت کا اظہار کرتا ہے کہ میرا بھوکا پیاسا رہنا کچھ اس وجہ سے نہیں تھا کہ میں اس سے بے نیاز اور مستغنی تھا بلکہ محض رضاء خداوندی کی جستجو کے لئے اور اب جوں ہی اس کی طرف سے پروانۂ اجازت حاصل ہوا ہے، میں بے تابانہ ان بشری ضروریات اور تقاضوں کی طرف دوڑ رہا ہوں۔

مستحب افطار اور اس کی دُعاء

کھجور یا خرما اور یا پھر پانی سے افطار کرنا بہتر ہے ــــ حضرت انس ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ مغرب کی نماز سے پہلے چند تر کھجوروں سے روزہ افطار فرماتے تھے، اگر یہ نہ ہوتیں تو خشک کھجوروں سے افطار کرتے اور اگر یہ بھی نہ ہوتیں تو چند گھونٹ پانی ہی پی لیتے۔(۲)

حضرت عمر ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت کو دُعاء کی قبولیت اور استجابت کا وقت قرار دیا ہے،(۳) اس لئے اس وقت حسبِ منشاء دُعائیں مانگنی چاہئے ــــ ویسے خصوصیت کے ساتھ بعض دُعائیں آپ ﷺ سے مروی ہیں، ان میں سے مشہور دُعا ہے :

اللھم لک صمت وعلی رزقک افطرت .

خداوندا! میں نے آپ کے لئے روزہ رکھا اور آپ کی عطا کردہ رزق پر افطار کیا۔(۴)

اس دُعاء کو افطار کی ابتداء میں پڑھنا چاہئے اور افطار کے بعد یہ دُعاء پڑھے :

ذھب الظمأ وابتلت العروق وثبت الاجر انشاء اللہ . (۵)

جن اعذار کی بناپر روزہ توڑنا جائز ہے

بعض اعذار ہیں کہ ان کی بنا پر فقہاء نے روزہ توڑنے کی اجازت دی ہے، اور بعض وہ ہیں کہ ان کے پائے جانے کے وقت روزہ رکھا ہی نہیں جاسکتا، ان تمام صورتوں میں اعذار ختم ہونے کے بعد روزہ کی قضاء اور ادائیگی ضروری ہوگی، وہ اعذار حسب ذیل ہیں :

۱) ایسا سفر جو ۴۸/ میل کا ہو،(۶) چاہے اس میں مشقت اور دشواری ہو یا نہ ہو، اگر روزہ رکھ لے تو بھی کافی ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں زیادہ افضل ہوگا۔(۷)

۲) مریض کو جب روزہ رکھنے کی صورت میں مرض بڑھ جانے، شفا میں تاخیر، ہلاکت، یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو، یا صحت مند ہو لیکن روزہ رکھنے کی وجہ سے مریض ہوجانے کا قوی خطرہ ہو۔

البتہ ان تمام صورتوں میں محض وہم کافی نہیں، بلکہ غالب گمان اور شدید اندیشہ ہونا چاہئے اور اس گمان واندیشہ کے پیچھے قرائن و

(۱) ترمذی، عن ابی ہریرۃؓ ۱/۱۵۰

(۲) ترمذی:۱/۱۴۹، وبمعناہ رواہ احمد، ابوداؤد:۱/۳۲۱، ابن ماجہ:۱/۱۲۲، ترمذی:۱/۱۴۹، عن سلمان بن عامر

(۳) ابن ماجہ:۱/۱۲۵، باب فی الصائم لاترد دعوتہ

(۴) ابوداؤد، عن معاذ بن زھرۃ:۱/۳۲۲، بعض روایات میں "صمت" کے بعد "وبک آمنت" کا اضافہ ہے۔

(۵) ابوداؤد، باب القول عند الافطار:۱/۳۲۱

(۶) ہندوستان میں جمہور علماء کا فتویٰ اسی پر ہے۔

(۷) الھدایہ:۱/۲۲۱، باب مایوجب القضاء والکفارۃ

علامات، سابقہ تجربات یا ماہر مسلمان طبیب کا مشورہ کارفرما ہو۔

۳) عورت حاملہ ہو یا بچہ کو دودھ پلا رہی ہو اور روزہ کی وجہ سے اپنی ذات کو یا بچہ کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

۴) حیض: عورتوں کو خون آنے کے فطری ایام میں روزہ رکھنا جائز نہیں، بعد میں ان کی قضاء کرنی چاہئے، البتہ یہ بات درست نہ ہوگی کہ محض اس توقع پر کسی دن افطار کرلیا جائے کہ شاید آج حیض شروع ہوجائے گا، اگر ایسا کرلیا اور اس دن حیض نہیں آیا تو پھر روزہ توڑنے کا کفارہ اس پر واجب ہوگا۔

۵) بچوں کی ولادت کے بعد جو خون آتا ہے، جس کو ''نفاس'' کہتے ہیں، اس حالت میں بھی روزہ رکھنا درست نہیں اور کچھ کھایا پیا نہ جائے تو اس کا اعتبار نہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حیض، نفاس'')

۶) بھوک و پیاس اگر اتنی شدید ہو کہ جان جانے یا عقل کھو جانے کا خطرہ ہو تو روزہ افطار کرنے کی اجازت ہوگی، لیکن اگر کسی کاریگر کو کام کرنے کی صورت میں ایسا نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو جس سے روزہ افطار کرنے کی اجازت ہوتی تو محض اس خطرہ کی بنا پر روزہ افطار کرلینا درست نہ ہوگا۔

۷) اس قدر بوڑھا جو اپنی درازی عمر کی وجہ سے روزہ رکھنے پر بالکل قادر نہ ہو، اس کے لئے بھی اجازت ہے کہ روزہ افطار کرلے اور ہر روزہ کے بدلہ فدیہ کے طور پر ایک مسکین کو کھانا کھلادے۔

۸) اسی طرح مجاہدین کو جہاد کے موقع پر بھی جسمانی قوت اور نشاط پوری طرح بحال رکھنے کے لئے روزہ افطار کرنے کی اجازت ہے اور خود حضور ﷺ نے غزوۂ بدر کے موقع سے اس کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ (۱)

اقالہ

اقالہ کے لغوی معنی کسی چیز کو اٹھا دینے اور ساقط کردینے کے ہیں —— فقہ کی اصطلاح میں خریدار اور تاجر کی باہمی رضامندی سے پہلی ہی قیمت پر اس تجارتی معاملہ کے ختم کردینے کو کہتے ہیں، جو پوری طرح پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا تھا، (۲) اقالہ کا ثبوت خود حدیث سے ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کسی ایسے شخص کے ساتھ بیع کے اقالہ پر تیار ہوگیا جو اپنے معاملہ پر شرمندہ تھا تو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کا بوجھ ہلکا کردیں گے۔ (۳)

اقالہ کی شرطیں

اقالہ میں قیمت جو تاجر واپس کرے گا بالکل وہی ہونی چاہئے جو پہلے لی تھی، نہ اس میں کمی ہو اور نہ زیادتی اور اگر کمی بیشی کی شرط لگا بھی دیں تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور پہلی والی قیمت ہی ادا کرنی ہوگی، ہاں البتہ اگر خریدار کے یہاں سامان میں کوئی خامی پیدا ہوگئی تو اب قیمت میں کمی کی جاسکتی ہے، اسی طرح اگر واپسی کے وقت قیمت کے طور پر کوئی دوسری جنس واپس کر رہا ہو مثلاً پہلی دفعہ قیمت گیہوں قرار پائی تھی اور اس دفعہ اس معاملہ کو ختم کرتے وقت چاول اس کے بدلہ میں واپس کر رہا ہے تو مقدار کی کمی بیشی گوارا کی جاسکتی ہے۔

''اقالہ'' کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ سودا یعنی مبیع ابھی موجود ہو، اگر مبیع ضائع ہوگئی ہو تو اقالہ کی گنجائش نہیں ہے، لیکن سابقہ قیمت کا بعینہٖ محفوظ اور باقی رہنا ضروری نہیں۔ (۴)

(۱) ملخص از: الفتاوى الهندية ۱/۲۰۸

(۳) ابو داؤد ۲/۴۹۰، باب فضل الاقالة

(۲) القاموس المحيط ۳/۷۲۶

(۴) عالمگیری ۳/۱۵۷، باب شرط الاقالہ

اقالہ کی حیثیت

''اقالہ'' کی حیثیت فریقین کے لئے ایک طے شدہ معاملۂ خرید وفروخت کو توڑنے کی ہے اور تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع کی، مثلاً اگر کسی شخص نے زمین فروخت کی اور پھر اقالہ کے ذریعہ واپس لے رہا ہے تو اس زمین کے پڑوس میں جس کی زمین ہوگی اس کو اس میں شفعہ،(۱) کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ اس کے لئے اس کی حیثیت بیع کی ہے۔(۲)

اقامت

اقامت ان کلمات کو کہتے ہیں جو نماز سے معاً پہلے کہے جاتے ہیں اور جن کا مقصد جماعت کے سلسلہ میں لوگوں کو مطلع کرنا ہوتا ہے، اقامت کی ابتداء بھی اسی وقت ہوئی جب اذان کی ہوئی اور حضرت عبداللہ بن زید ہی نے خواب میں کلمات اذان کے ساتھ کلمات اقامت بھی سنے تھے۔(۳)

(واقعہ کی تفصیل لفظ ''اذان'' کے تحت گذر چکی ہے)

اقامت کن نمازوں میں ہے؟

جماعت کے لئے اقامت کہنا سنت ہے،(۴) جن نمازوں میں اذان مشروع ہے یعنی پنج وقتہ فرائض اور جمعہ ان ہی کے لئے اقامت بھی مسنون ہے، دیگر نمازوں مثلاً وتر، نماز جنازہ، استسقاء، تراویح، عیدین اور تمام سنن ونوافل کے لئے اقامت نہیں ہے،(۵) عورتیں اگر جماعت سے نماز پڑھیں تو اقامت نہیں کہنی چاہئے، حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس سے منع فرمایا ہے۔(۶)

مسافر اور گھر میں نماز پڑھنے والوں کے لئے اقامت کہنا مستحب ہے، اذن واقامت کے بغیر مسجد میں کسی فرض نماز کی ادائیگی مکروہ ہے، اگر ایک آدمی کی چند نمازیں چھوٹ گئی ہوں اور سب کو بیک وقت ادا کر رہا ہو تو بہتر ہے کہ ہر نماز کے لئے الگ اذان واقامت کہے، اگر ایک ہی دفعہ اذان واقامت پر اکتفاء کرے یا اذان تو ایک دفعہ اور اقامت ہر نماز کے لئے علاحدہ علاحدہ کہے تو یہ بھی درست ہے۔(۷)

جو باتیں اقامت میں مکروہ ہیں!

اقامت کے درمیان سلام کا جواب دینا، گفتگو کرنا اور چلنا، یا وضوء کے بغیر اقامت کہنا مکروہ ہے، ہر فرض نماز کے لئے قضاء ہو یا ادا اور تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ، اذان واقامت کہنے کی گنجائش ہے، ہاں صرف جمعہ کے دن ایسی جگہ میں جہاں جمعہ ہوتا ہو، اذان اور اقامت کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کرنا مکروہ ہے، اسی طرح ایسے آدمی کی اقامت بھی مکروہ ہے، جس پر غسل واجب ہو۔

اذان کے مقابلہ میں اقامت میں حدر ہونا چاہئے،(۸) اور آواز بلند ہو مگر اذان کے مقابلہ پست، حدر سے مراد کلمات کو ملا کر اور جلدی جلدی کہنا ہے، اذان اور اقامت کے کلمات میں اسی ترتیب کو برقرار رکھنا چاہئے جس طرح منقول ہے، اقامت بھی قبلہ رخ ہونا چاہئے، اگر قبلہ رخ نہ ہو تو مکروہ ہوگا۔

---

(۱) حق شفعہ سے مراد یہ ہے کہ اس زمین کے فروخت کرتے وقت اگر اسی قیمت میں وہ آدمی اسے خرید کرنا چاہے تو اس کو اس کے خرید کرنے کا ''قانونی حق'' ہوگا اور وہ مقدم سمجھا جائے گا۔

(۲) ملخص از : کنز الدقائق و مختصر القدوری

(۳) ابوداؤد:۱/۱۲۶، حدیث نمبر:۵۰۲، باب کیف الأذان ، ترمذی :۱/۱۰۴، حدیث نمبر:۱۸۹، باب ماجاء فی بدء الأذان ، دارمی :۱/۲۱۴، حدیث نمبر:۱۱۰، باب فی بدء الأذان ۔

(۴) فتح القدیر:۱/۲۰۹

(۵) الفتاوی الهندیه :۱/۵۳

(۶) مصنف ابن ابی شیبه :۱/۲۲۳

(۷) عالمگیری:۱/۵۵

(۸) ترمذی ، عن جابرؓ :۱/۴۸، باب ماجاء فی الترسل فی الاذان

اقامت کے بعض احکام

اذان کی طرح اقامت کا بھی جواب دینا مستحب ہے، جواب میں ان ہی کلمات کو دہرائے، صرف ''قد قامت الصلوٰۃ'' میں ''اقامها الله و ادامها'' کہے، اذان اور اقامت کے درمیان دو چار رکعت کا فاصلہ ہونا چاہئے کہ ہر رکعت میں دس آیتیں پڑھی جاسکیں، صرف مغرب کی نماز میں تین آیات کی مقدار مختصر فصل رکھا جائے، اذان کے بعد متصلاً اقامت مکروہ ہے، اذان و اقامت کے درمیان تلاوتِ قرآن کرنے والوں کے لئے مستحب ہے کہ خاموش ہوجائیں اور کلمات اذان و اقامت کا جواب دیں۔(۱)

اقامت کے کلمات امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سترہ ہیں جیسا کہ حضرت ابومحذورہ نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے،(۲) البتہ اقامت میں ''قد قامت الصلوٰۃ'' کے الفاظ حی علی الفلاح کے بعد دومرتبہ بڑھائے جائیں گے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے۔(۳)

اقامت کا زیادہ مستحق

وہی شخص اقامت کہنے کا زیادہ مستحق ہے جس نے اذان دی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حضرت بلالؓ کی خواہش کے باوجود زیاد بن حارث صدائیؓ کو اقامت کہنے کا موقع دیا، جنھوں نے اذاں بھی دی تھی، (۴) ہاں گر خود مؤذن دوسرے کو اقامت کہنے کی اجازت دے دے تو حرج نہیں، جیسا کہ اذاں کی مشروعیت کے وقت حضرت بلال نے اذان دی، اور حضرت عبداللہ بن زید نے اقامت کہی۔

مقتدی کب کھڑے ہوں؟

اس سلسلہ میں حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا معمول نقل کیا ہے کہ ہم حضور ﷺ کے اپنی جگہ کھڑے ہونے سے قبل اپنی اپنی صفوں میں جگہ لے لیتے تھے،(۵) حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تک مجھے دیکھ نہ لو کھڑے نہ ہو،(۶) اس کا پس منظر یہ تھا کہ آنحضور ﷺ اکثر نفل وغیرہ حجرۂ اقدس میں ادا کرنے کے بعد فرض نماز کی ادائیگی کے لئے باہر تشریف لایا کرتے تھے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب میں باہر نکلوں تو نماز کے لئے کھڑے ہو، اس سے پہلے نہیں، تیسری روایت حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ کی ہے کہ حضرت بلالؓ جب ''قد قامت الصلوٰۃ'' کہتے تو آپ ﷺ کھڑے ہوجاتے۔(۷)

ان روایات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام پہلے سے مسجد میں موجود نہ ہو اور عین جماعت کے وقت نماز پڑھانے کے ارادہ سے داخل ہو تو جس صف سے اس کا گذر ہوتا جائے اور جوں ہی وہ نظر آئے مقتدی کھڑے ہوجائیں، جیسا کہ آپ ﷺ نے حکم فرمایا تھا، اور جب امام پہلے سے موجود ہو اور نشست اس

---

(۱) ملخص از: الفتاویٰ الهندیه:۱/۵۷، والهدایه:۱، وفتح القدیر:۱/۲۱۷

(۲) رواہ احمد، ترمذی:۱/۴۸، باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان، ابوداؤد:۱/۷۳، باب کیف الاذان، نسائی:۱/۷۳، باب کم الاذان من کلمة، دارمی

(۳) رواہ ابوداؤد:۱/۷۳، باب کیف الاذان، نسائی:۱/۷۴، عن ابی محذورة، باب الاذان فی السفر، دارمی

(۴) رواہ ترمذی:۱/۵۰، باب من اذن فهو یقیم، ابوداؤد:۱/۷۹، باب من اذن فهو یقیم، ابن ماجه

(۵) رواہ مسلم:۲/۲۲۰، باب متی یقوم الناس للصلوٰة

(۶) صحیح بخاری:۱/۸۸، باب متی یقوم الناس، مسلم:۱/۲۲۰، باب متی یقوم الناس للصلوٰة

(۷) مصنف عبدالرزاق:۱/۵۰۵، حدیث نمبر:۱۹۳۹، باب قیام الناس عند الاقامة

طرح ہو کہ صف بنانے میں کوئی دشواری پیش آنے کا اندیشہ نہ ہو تو لوگ رُکے رہیں اور "قد قامت الصلوٰۃ" پر امام و مقتدی دونوں ایک ساتھ کھڑے ہو جائیں جیسا کہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور اگر لوگ منتشر ہوں تو امام کے کھڑے ہونے سے پہلے بھی کھڑا ہوا جاسکتا ہے تاکہ صفوں کی درستگی میں آسانی ہو اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے عہد رسالت کا جو معمول نقل کیا ہے، شاید اس کی یہی حکمت اور مصلحت ہو۔

چنانچہ فقہاء احناف نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات نقل کی ہیں وہ ان احادیث سے بہت قریب ہیں، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

> اگر مؤذن امام کے علاوہ کوئی اور شخص ہو، لوگ امام کے ساتھ مسجد میں ہوں تو جب مؤذن "حی علی الفلاح" کہے تو لوگ اور امام کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پہلے سے مسجد میں نہ ہو پھر وہ مسجد میں صفوں کی جانب سے گذرتا ہوا داخل ہو تو وہ جس صف سے آگے بڑھے اس صف کے لوگ کھڑے ہو جائیں، شمس الائمہ سرخسیؒ، شمس الائمہ حلوانی اور شیخ الاسلام خواہرزادہ کا اسی کی طرف رجحان ہے، اور اگر امام مسجد میں سامنے کی سمت سے داخل ہو تو جیسے ہی امام پر نظر پڑے لوگ کھڑے ہو جائیں۔(۱)

حدیث میں "قد قامت الصلوٰۃ" پر اور فقہاء کی تصریحات کے مطابق "حی علی الفلاح" پر اٹھنے کا یہ فرق شاید اس لئے ہے کہ اگر "حی علی الفلاح" پر اٹھنے کا ارادہ ہو تو "قد قامت الصلاۃ" تک اٹھ جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔(۲)

یہ جو کچھ ذکر کیا گیا وہ افضل اور بہتر طریقہ ہے، یوں جہاں تک جواز کی بات ہے تو اقامت کی ابتداء میں یا اس کے خاتمہ پر بھی کھڑا ہو جایا جائے تو کافی ہے، اور اگر کوئی شخص کسی خاص وقت اٹھنے ہی کو واجب سمجھنے لگے اور اس سے اختلاف کرنے والے کو برا بھلا کہے تو یہ "بدعت" ہے، اس لئے کہ کسی حکم شرعی کو اس کی صحیح حیثیت سے زیادہ اہمیت دے دینا بھی اتنی ہی ناپسندیدہ بات ہے جتنی یہ کہ کسی کام کی اہمیت اس سے کم کر دی جائے، جو شریعت نے بتائی ہے اور اس قسم کے مسائل کو باہمی جدل و نزاع اور اختلاف و شقاق کی بنیاد بنالینا ایسی بات ہے کہ امت کی اس بدقسمتی اور نافہمی پر جس قدر بھی رویا جائے کم ہے!

اقرار

"اقرار" دوسرے کا حق اپنے ذمہ ہونے کی خبر دینے کا نام ہے — اس طرح اقرار کے ذریعہ کوئی حق ثابت نہیں ہوتا، بلکہ پہلے سے ثابت شدہ ایک "حق" کی خبر اور اطلاع دی جاتی ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اگر جبر و اکراہ کے ساتھ ایک شخص سے طلاق دلوائی جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے لیکن اگر جبراً طلاق کا اقرار کرایا جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اقرار کسی بات کو وجود میں نہیں لاسکتا، بلکہ جو چیز پہلے ہو چکی ہے اسے ظاہر اور بے حجاب کرتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کے لئے کسی سامان کا جھوٹا اقرار کر لے تو اس شخص کے لئے اس کا لینا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ محض اقرار کی وجہ سے کوئی کسی سامان کا مستحق نہیں ہو جاتا جب تک کہ پہلے سے اس پر حق ثابت نہیں رہا ہو، ہاں اگر اس اقرار کے بعد پھر وہ شخص بہ طیب خاطر اپنا سامان دے دے تو لیا جاسکتا ہے،(۳) کہ یہ گویا از سرِ نو 'ہبہ' ہے۔

(۱) عالمگیری: ۵۷/۱، فی کلمات الاذان
(۲) الہدایہ مع الکفایہ: ۳۶/۳
(۳) الکفایہ: ۱۴۰/۳

اقرار کب معتبر ہوگا؟

کوئی بھی بالغ عاقل آدمی اپنے اوپر کسی چیز کے لازم ہونے کا اقرار کرلے تو اس کا اقرار معتبر ہوگا، چاہے وہ شی جس کا اقرار کیا جارہا ہے متعین ہو یا نہیں، نابالغ اور پاگل کا اقرار معتبر نہیں۔ (۱)

جس شی کا اقرار کر رہا ہے اگر اس کا مبہم اور غیر واضح لفظوں میں ذکر کرے مثلاً یہ کہے: فلاں شخص کے روپے میرے ذمہ باقی ہیں اور اس کی وضاحت نہ کرے کہ کتنے روپے باقی ہیں تو عدالت اس کو وضاحت پر مجبور کرے گی۔

اقرار کرنے والے کو "مقر" جس کے لئے اقرار کیا جائے اسے "مقرلہ" اور جس چیز کا اقرار کر رہا ہے اسے "مقربہ" کہتے ہیں۔

اقرار کا اعتبار

اقرار کے معتبر ہونے کی دلیل حضرت ماعز کا واقعہ ہے جن کو زنا کے جرم کا اقرار کرنے کی وجہ سے آپ ﷺ نے سنگسار کروایا تھا۔ (۲)

جب حدود میں اقرار کا اعتبار ہے، جہاں شریعت غیر معمولی احتیاط برتتی ہے تو دیگر معاملات میں تو بدرجہ اولیٰ اس کا اعتبار ہوگا۔

پھر فقہاء نے "اقرار" کو "حجۃ قاصرہ" قرار دیا ہے، حجۃ قاصرہ سے مراد یہ ہے کہ اقرار صرف اس شخص کے حق میں معتبر ہے جو اقرار کر رہا ہو، اگر اس اقرار کا اثر کسی دوسرے شخص کے حق پر پڑتا ہے تو اس دوسرے شخص کے حق میں اس کا اعتبار نہیں، چنانچہ خود حدیث سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، ایک شخص نے آکر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اپنے کنوارے بچہ سے متعلق زنا کا اعتراف کیا، آپ ﷺ نے اس کو کوڑے لگوائے اور جس سے زنا کے بارے میں اقرار تھا اس کو محض ان کے اقرار کی وجہ سے زنا کی سزا نہیں دی بلکہ حضرت انس ﷺ کو معاملہ کی تحقیق کے لئے بھیجا، (۳) کہ اگر وہ بھی اعتراف کرلیں تو ان پر بھی حد جاری کی جائے۔

اقرار سے استثناء

اگر اقرار کے بعد فوراً اس سے بعض چیزوں کو مستثنیٰ کرے مثلاً میرے ذمہ فلاں شخص کا ایک ہزار روپیہ ہے سوا ایک سو کے، تو یہ استثناء کرنا معتبر ہوگا اور نو سو روپے ہی اس کے ذمہ واجب ہوں گے، اور اگر اقرار کے بعد انشاء اللہ کہہ دے تو اقرار کالعدم ہوجائے گا اور کوئی چیز اس کے ذمہ واجب نہیں ہوگی —— مگر یہ سب اس وقت ہے جب استثنائی الفاظ اقراری جملہ سے متصل اور بلا فصل کہے جائیں۔ (۴)

مرضِ موت میں اقرار

اگر مرضِ موت میں کوئی شخص کسی کے لئے قرض کا اقرار کرے تو چوں کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اپنے صحیح حقداروں کو محروم کرنے کی غرض سے اس نے کسی شخص کے لئے غلط اقرار کرلیا ہوگا، اس لئے متروکہ جائیداد میں سے پہلے حالتِ صحت کے قرض داروں اور ان قرض داروں کا قرض ادا کیا جائے جن سے مقروض ہونے کی وجہ معلوم ہو، پھر اگر اس کے بعد بھی جائداد باقی باچ رہے تو اس میں سے ان لوگوں کو ادا کیا جائے گا، جس کے لئے مرض موت میں اقرار کیا ہے۔

اسی طرح اگر اپنے ورثاء میں سے بعض کے متعلق اقرار کرے کہ اس کی فلاں چیز میرے ذمہ واجب الاداء ہے اور یہ اقرار مرض موت میں ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، ہاں اگر تمام مستحقین وراثت اس کی تصدیق کریں تو اب اس وارث کو حق وراثت کے

---

(۱) الهدایہ:۳/۲۳۱

(۲) مسلم:۲/۶۶-۶۷، باب حد الزنا

(۳) مسلم: عن ابی ہریرہ و زید بن خالد:۲/۶۹، باب حد الزنا

(۴) ملخص از: الهدایہ:۳

علاوہ اقرار کے مطابق پہلے وہ سامان ادا کیا جائے گا۔(۱)

قرابت کا اقرار

اگر کوئی شخص کسی بچہ کے بارے میں اعتراف کرے کہ یہ میرا بچہ ہے، بچہ کی عمر بھی اتنی ہو کہ یہ بات ناممکن نہ ہو اور کسی دوسرے شخص کی طرف اس کی فرزندی کی نسبت مشہور بھی نہ ہو تو یہ اقرار معتبر ہوگا اور وہ اس کی متروکہ جائداد میں وارث ہوگا، بیٹے کے علاوہ والدین اور بیوی کے سلسلہ میں بھی اقرار معتبر ہوگا اور جن کے لئے ان رشتوں کا اقرار کیا جائے وہ اسی حیثیت سے وراثت کے مستحق قرار پائیں گے۔(۲)

طلاق کا اقرار

طلاق ان اُمور میں ہے جن میں کسی بات کی خبر دینا بھی اس چیز کو وجود میں لانے کے حکم میں ہیں اور فقہ کی اصطلاح میں "اخبار" انشاء کے حکم میں ہے، اس لئے اگر اکراہ کے بغیر طلاق کا جھوٹا اقرار کرلیا تو طلاق خود اس اقرار سے واقع ہوجائے گی۔(۳)

اَقطاع

اقطاع قطع کی جمع ہے، اس سے مراد وہ جاگیریں ہیں جو بادشاہ فوجیوں اور ملک کے شہریوں کو دیا کرتا ہے، اس کی تین قسمیں ہیں: اقطاع تملیک (وہ جاگیر جس میں جاگیردار کو مالکانہ حق دے دیا گیا ہو)، اقطاع استغلال (یعنی وہ اراضی انعامی جن میں صرف زمین کے منافع اور پیداوار سے نفع حاصل کرنے کا حق دیا گیا)، اقطاع ارفاق (جس پر قابض و متصرف کو ملکیت کا حق حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف اسی وقت تک نفع حاصل کرے گا جب تک وہ وہاں کام کرتا ہے)۔

اقطاع تملیک

اقطاع تملیک کی بھی تین قسمیں ہیں، پہلی یہ کہ ایسی زمین جاگیر میں دی جائے جو نہ تو کبھی کسی کی ملک تھی اور نہ کبھی آباد تھی، سلطان کو اختیار ہے کہ اس زمین کو کسی ایسے شخص کو بطور جاگیر عطا کردے جو اس زمین کو آباد کرے، یہ زمین اس شخص کے آباد کرنے کی وجہ سے اس کی ملک ہوجائے گی۔

اس کی دوسری قسم وہ ہے جس میں دارالاسلام بننے سے پہلے کے زمانے کی آبادی کے آثار ہوں اور ایک عرصۂ دراز کی افتادگی کے سبب سے وہ ویران اور بیکار ہوگئی ہو، ایسی زمین کو بھی سلطان تملیکی جاگیر میں دے سکتا ہے اور اس زمین کا حکم بھی مردہ زمینوں کا ہے، اور صحیح قول کے بموجب امام کی اجازت کے بغیر ایسی زمین کا احیاء جائز ہے اور اگر اس افتادہ زمین کی قدیم آبادی اسلامی تھی اور اس کا مالک معلوم ہے تو یہ زمین اسی کی یا اس کے ورثاء کی ملک ہے، ایسی زمین کو کسی کی جاگیر میں دینا یا اس کو آباد کرنا جائز نہیں اور اگر اس کے مالک کا معلوم کرنا دشوار ہے تو ایسی زمین آباد کردینے سے کسی کی ملک نہ ہوگی بلکہ یہ بھی بیت المال کے اور مالوں کے من جملہ ہوگی، اور امام کو اختیار ہے کہ ایسی زمین کسی کو بطور جاگیر عطا کردے۔

تیسری قسم وہ آباد زمین ہے جو ان شہروں میں واقع ہے جہاں، مسلمان برسر جنگ ہیں اور مسلمانوں نے ابھی تک اس زمین پر قبضہ حاصل نہیں کیا مگر اس کے فتح ہوجانے کی اُمید ہے سلطان ایسی زمین اس شخص کو بطور جاگیر عطا کرسکتا ہے جو اس کو فتح کرتے وقت اس کا مالک ہوجائے لہٰذا جب وہ فتح ہوجائے گی تو یہ شخص اس کا

---

(۱) بدائع:۲/۲۳۰،باب بیان مایدخل علی قدر المقربہ کتاب الاقرار

(۲) بدائع:۲/۲۵۸،باب حق العبد ، کتاب الاقرار

(۳) عالمگیری:۱/۳۵۳، فصل فیمن یقع طلاقہ و فیمن لایقع طلاقہ

دوسرے سے زیادہ مستحق ہے۔

اقطاع استغلال

دوسری قسم جاگیر کی اقطاع استغلال ہے، ایسی اراضی کی بھی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ اراضی جن کا عطا کرنا جائز ہے ان کا کچھ حصہ سلطان کسی شخص کو عطا کردے مگر اس میں اس کو مالکانہ حقوق حاصل نہ ہوں، خود وہ شخص یا اس کے نائب بلحاظ استحقاق کارکردگی پیداوار حاصل کرلیں اور نہ یہ پٹہ دوامی ہو تو ایسا عطیہ سلطانی بھی جائز ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سلطان مذکورہ بالاخراجی زمین کا کچھ حصہ مشاہرہ یاب فوج کے لئے اس کے استحقاق اور ضرورت کے لحاظ سے عطا کردے تو یہ جائز ہوگا۔

اقطاع ارفاق

تیسری قسم اقطاع ارفاق ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ معدنیات ہیں جو زمین کے اندر ہیں جو بغیر خاص عمل کے حاصل ہی نہیں ہوسکتے، جیسے سونے، چاندی، تانبے اور لوہے وغیرہ کی معدنیات، تو ان میں سلطان اس حد تک جاگیر کے طور پر عطا کرسکتا ہے جتنا ان معدنیات میں کام کرنے کے لئے درکار ہیں۔

اقطاع ارفاق کی دوسری قسم وہ ہے جو آبادیوں کے درمیان شاہراہوں، راستوں، کشادہ مقامات اور بازار کی بیٹھکوں میں واقع ہو، اگر یہ کسی کی ملک نہ ہو اور اس کا قبضہ کسی کو دے دیئے جانے سے آنے جانے والوں کو تکلیف نہ ہو تو صحیح تر قول کے بموجب سلطان ایسی اراضی کا اس شخص کو پٹہ دے سکتا ہے جو اس پر بیٹھ کر یا وہاں خرید و فروخت کر کے کچھ نفع حاصل کرلے مگر اس پر کوئی عمارت یا اسی قسم کی کوئی اور چیز نہ بنائے، لیکن تعمیر کی ضرورت پڑے تو دوسرے کی بہ نسبت مقطعہ دار اس کا زیادہ مستحق ہے، سلطان یا کسی اور شخص کو اس کا معاوضہ لینے کا حق نہیں۔(۱)

اقعاء

نماز میں قعدہ کی حالت میں اس طرح بیٹھنے کو کہتے ہیں کہ دونوں کولھے زمین پر ہوں اور دونوں گھٹنے کھڑے کردئے جائیں،(۲) اس طرح بیٹھنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے۔(۳)

سیدنا حضرت عائشہؓ کی روایت میں اس کو ''عقبة الشيطان'' سے تعبیر کیا گیا ہے،(۴) کیونکہ یہ کتوں کے بیٹھنے کا انداز ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ''اقعاء'' مسنون ہے،(۵) اور حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ اور عبداللہ بن زبیر ﷺ سے بھی ''اقعاء'' کرنا نقل کیا گیا ہے،(۶) لیکن وہاں ''اقعاء'' سے یہ صورت مراد ہے کہ دونوں کولھے ایڑیوں پر ہوں اور گھٹنے زمین پر، اقعاء کا یہ طریقہ مکروہ نہیں، ''اقعاء'' کی ممانعت میں جو حدیث وارد ہوئی ہے، اس میں سے بعض میں ''اقعاء کلب'' یعنی کتے کی طرح بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے جس سے پہلی صورت ہی مراد ہوسکتی ہے۔

اکتحال

اکتحال کے معنی سرمہ لگانے کے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ

---

(۱) ماخوذ از: تحریر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام:۱۲۷-۱۱۸　(۲) الهدايه:۱/۱۴۰

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ:۱/۲۸۵، عن ابی ہریرۃ و مصنف عبدالرزاق عن ابی ذر:۱/۱۹۰، باب الاقعاء فی الصلاة

(۴) رواہ مسلم:۱/۱۹۵، باب صفة الجلوس　(۵) صحیح مسلم:۱/۲۰۲، باب جواز الاقعاء

(۶) مصنف ابن ابی شیبہ:۲۵۵/۱، حدیث نمبر:۲۹۴۳، باب من رخص فی الاقعاء، مصنف عبدالرزاق:۲/۱۹۱، حدیث نمبر:۳۰۲۹

وسلم خود بھی سرمہ لگاتے تھے اور اس کا حکم بھی فرماتے تھے، حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کی ایک سرمہ دانی تھی جس سے ہر شب سوتے وقت تین تین بار دائیں اور بائیں آنکھ میں سرمہ لگاتے تھے اور ''اثمد'' نامی سرمہ کو سب سے زیادہ پسند فرماتے تھے۔(۱)

روزہ اور عدت میں سرمہ لگانا

طلاق بائن، طلاق مغلظہ یا شوہر کی وفات کی عدت (جس میں شریعت نے عورت کے لئے سوگ کرنا ضروری قرار دیا ہے) میں عورت کے لئے سرمہ لگانا درست نہیں، آپ ﷺ نے اس سے صراحت کے ساتھ روکا ہے۔(۲)

روزہ کی حالت میں سرمہ لگانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگر چہ روزہ دار کو اس کا مزہ بھی محسوس ہو، (۳) کیوں کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے۔(۴)

سرمہ لگانے کی سنت

سرمہ لگانے کی سنت کے سلسلہ میں صرف اس قدر منقول ہے کہ طاق عدد میں لگایا جائے، اگر اس کی رعایت کی جائے تو بہتر ہے، ورنہ کوئی حرج نہیں، (۵) اس لئے اہل علم نے دونوں آنکھوں میں تین تین بار سرمہ لگانے کو مستحب قرار دیا ہے، بعض حضرات دائیں میں تین اور بائیں میں دو دفعہ لگانے کو کہتے ہیں لیکن روایت سے اس کا کوئی ثبوت نہیں، ان حضرات کا منشاء یہ ہے کہ دونوں آنکھوں کے مجموعہ میں پانچ دفعہ سرمہ کیا جائے گا، مجموعی طاق عدد میں ہوگا، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ دونوں آنکھوں میں طاق عدد کی رعایت ہو اور تین تین بار سرمہ لگایا جائے۔(۶)

اکتراء

''اکتراء'' کے معنی کسی شی کو کرایہ پر لینے کے ہیں، فقہی اعتبار سے یہ بھی ''اجارہ'' کے ذیل میں آتا ہے اور اس کے احکام بھی وہی ہیں جو اجارہ کے ہیں، جس طرح اجارہ میں اُجرت اور فائدہ اٹھانے کی بنیاد معاہدہ پر ہوتی ہے اسی طرح کرایہ کے معاملہ میں بھی کرایہ کی مقدار اور اس سے فائدہ اُٹھانے کی نوعیت باہمی معاہدہ سے طے پایا کرتی ہے، مثلاً اگر یہ بات طے پائی کہ میں اس مکان میں ایک ماہ رہوں گا اور سو روپے کرایہ دوں گا تو سو روپے کے بدلے ایک ماہ اس مکان میں رہنے کا جواز پیدا ہوگا۔

سواری کے کرایہ کے احکام

یہی حال سواریوں کے کرایہ کا ہے کہ جتنی مسافت کے لئے اور جس قدر بوجھ کے لئے جو کرایہ طے پایا ہے وہی کرایہ مسافر کے ذمہ واجب ہوگا؛ مثلاً ایک شہر سے دوسرے متعین شہر تک ایک آدمی کو لے جانے کے لئے جتنا کرایہ طے ہو وہی کرایہ اس کے ذمہ واجب الاداء ہوگا، اسی طرح سامان کی وہ مقدار بھی وزن کا اظہار کر کے یا اشارہ کر کے متعین کر دیا جائے اور اسی قدر سامان لے جایا جائے، اس سے زیادہ سامان لے جانا جائز نہ ہوگا؛ بلکہ فقہاء نے لکھا کہ اسی مقدار میں دوسرا ایسا سامان جو اپنی گراں باری میں

(۱) شمائل ترمذی: ۴، عن عبداللہ بن عباسؓ باب ماجاء فی حل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
(۲) ابوداؤد: ۱/۳۱۵، باب فیما تجتنب المعتدة فی عدتها، نسائی: ۲/۱۰۱، باب النهی عن الکحل
(۳) خلاصة الفتاوی: ۱/۲۵۳، الاکتحال لا یضر الصائم وان وجد طعمه
(۴) ترمذی، حدیث نمبر: ۷۲۶، باب ما جاء فی الکحل للصائم، ابوداؤد: باب الکحل عند النوم
(۵) ابوداؤد، باب الاستتار فی الخلاء، رقم الحدیث: ۳۵ (۶) المغنی: ۱/۱۲۹، بتحقیق عبداللہ ترکی

اس سے بڑھ کر ہو اس کا بھی لے جانا درست نہ ہوگا، مثلاً ایک من گیہوں لے جانے کی بات ہوئی اور اس کے بجائے ایک من نمک لے جانا چاہے یا ایک من روئی کی بات کہی تھی اور ایک من لوہا لے جانا چاہے تو درست نہ ہوگا، اسی طرح اگر صرف خود سوار ہونے کی بات تھی اور اپنے ساتھ کسی اور کو بھی سوار کر لیا تو یہ جائز نہیں ہوگا اور اگر اس کی وجہ سے وہ جانور جس کو سواری کے لئے استعمال کیا تھا ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت کا ضامن بھی ہوگا۔

پھر اس کرایہ میں بھی اصل تو یہ ہے کہ سفر کی تکمیل کے بعد یا سفر کے درمیان مسافت کے اعتبار سے کرایہ کی ادائی واجب ہو، لیکن اگر سواری والے نے پیشگی کرایہ ادا کرنے کی شرط لگا دی ہو تو پھر کرایہ سفر سے پہلے ہی ادا کر دینا ہوگا اور اگر کرایہ پر لینے والا از خود پیشگی کرایہ ادا کر دے تو بھی یہ درست ہے۔

ریلوے وغیرہ کا بے ٹکٹ سفر

سواری وغیرہ کے کرایہ کے سلسلہ میں جو اُصول یہاں ذکر کئے گئے وہی اُصول جدید قسم کی تیز رفتار سواریوں ٹرین، جہاز، بس وغیرہ کے سلسلہ میں بھی ہوگا، اس طرح بلا ٹکٹ ٹرین یا بس وغیرہ پر سفر کرنا گناہ کبیرہ اور غصب یا ایک طرح کا سرقہ شمار ہوگا، اس لئے کہ یہ تو چھپا کر یا اجازت کے بغیر حکومت کی سواری کا استعمال ہوا، البتہ حکومت کا مال عوام ہی کی ملک ہے، اس شبہ کی بنا پر اس پر حد سرقہ کا نفاذ نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس صورت میں چوری مال کی نہیں ہوتی بلکہ منفعت کی ہوتی ہے۔

اسی طرح ٹکٹ جہاں تک کا لیا تھا سفر کے دوران وہاں سے آگے چلے جانا بھی جائز نہیں ہوگا۔

قانون سے زیادہ مال

سامان وغیرہ بھی اسی مقدار میں اور اسی نوعیت کا لے جانا جائز ہوگا جو محکمۂ ریلوے نے متعین کر رکھا ہے، اس لئے کہ ہر شعبہ کا قانون ہی اس کا عرف ہے اور اس کی حیثیت اس سے استفادہ کرنے والوں کے لئے شرط کی ہے کہ المعروف کالمشروط اور شرط کا ایفاء اور اس کی پابندی واجب ہے۔

ریلوے کو نقصان

چوں کہ فقہاء کے یہاں اُصول ہے کہ کرایہ دار کی زیادتی اور تعدی کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا ذمہ دار خود کرایہ دار ہوگا، اس لئے پینجر اور مسافرین میں سے کوئی ریلوے کی ملکیت کو نقصان پہنچائے تو اس شخص سے اس کا تاوان وصول کیا جائے گا اور ریلوے کو یا بس وغیرہ کے محکمہ کو نقصان پہنچانا چاہے، خواہ احتجاجاً کیوں نہ ہو، یہ قطعاً جائز نہ ہوگا۔

قانون کی خلاف ورزی پر سزا

بس، ٹرین وغیرہ کے نقصان پہنچانے یا بے ٹکٹ یا قانون سے زیادہ سامان کے ساتھ سفر کرنے کی سزا دینی درست ہوگی یہ سزا اگر جسمانی قید یا مار پیٹ کی صورت میں ہو تب تو ٹھیک ہے ہی، اس لئے کہ تعزیر جسمانی کے صحیح ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق مالی تعزیر بھی کی جاسکتی ہے کہ جرمانے اور تاوان عائد کئے جائیں۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو لفظ ''تعزیر'')

بے ٹکٹ مسافروں سے سابقہ کرایہ کی وصولی

بے ٹکٹ سوار ہونے والے مسافروں سے ان کے گذشتہ سفر کا کرایہ وصول کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بعض فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سابقہ سفر کا کرایہ ادا کرنا واجب نہ ہوگا؛ اس لئے کہ شریعت کی نگاہ میں نفع اور استفادہ اپنی اصل کے لحاظ سے ایسی چیز نہیں ہیں کہ اس کی قیمت واجب ہو بلکہ ہم اپنے معاہدہ

کے ذریعہ اس کو قیمت والا بنا دیتے ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے مکان میں آکر رہ جائے اور اس سے کرایہ کی کوئی بات نہ ہوئی ہو تو محض اس مکان سے استفادہ کی بنا پر اس سے کرایہ کا مطالبہ صحیح نہ ہوگا، البتہ اگر پہلے سے کوئی معاہدہ ہو چکا تھا تو اب اس کرایہ کی ادائیگی واجب ہوگی، چوں کہ یہاں سوار ہوتے وقت بظاہر اس سے کوئی معاہدہ نہیں ہوا تھا؛ اس لئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کا کرایہ واجب نہ ہو، لیکن اس معاملہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے گویا اس بات کی شرط اور اس کا انتظام ہے کہ کوئی شخص بلا ٹکٹ سوار نہ ہو، اس لئے یہ بجائے خود ایک معاہدہ ہے اور اس پر سابقہ کرایہ کی ادائیگی بھی واجب ہوگی، اس کو مال وقف پر بھی قیاس کیا جا سکتا ہے، فقہاء متاخرین نے لوگوں کی جسارت دیکھتے ہوئے یتیموں کی جائداد اور وقف کے غاصبانہ استعمال کی صورت میں گذشتہ مدتِ استعمال کی اجرت بھی واجب قرار دی ہے، پس ٹرین چوں کہ عوامی ملکیت ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ریلوے حادثات میں مسافرین کو ہرجانہ

ریلوے حادثات کی صورت میں مسافرین کو جو مالی نقصان پہنچتا ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے محکمۂ ریلوے وغیرہ کو اس کا ضامن بنانا چاہئے، البتہ جانی نقصان کا وہ ضامن نہیں، اور اس کی نظیر فقہ کا وہ جزئیہ ہے کہ اگر کشتی ڈوب جائے تو ملاح مسافرین کے مال کا ضامن ہوگا آدمی کا ضامن نہ ہوگا، لیکن اگر حادثہ کے وقوع پذیر ہونے میں محکمہ ریلوے کی غفلت اور کوتاہی کو دخل ہو، تو اسے ضامن ہونا چاہئے، اسی طرح اگر ٹرین یا کسی اور سواری سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے اور اس حادثہ کے پیش آنے میں اس آدمی کی غفلت اور کوتاہی کو دخل نہ ہو، بلکہ ٹرین اور بس چلانے والے کی غلطی ہو، تو یہ قتل خطاء کے حکم میں ہے، اور اسی صورت میں ہلاک ہونے والے لوگوں کی جان کا ہرجانہ واجب ہوگا۔

ریلوے ٹکٹ کا موجودہ نظام

ریلوے سفر میں آج کل پیشگی ٹکٹ لینے کا جو نظم ہے یا اسی طرح بس وغیرہ میں، وہ اسلامی فقہ سے ہم آہنگ ہے اور اس صورت کے ذیل میں آتا ہے کہ کرایہ دار سے پیشگی کرایہ ادا کرنے کی شرط لگا دی جائے۔(۱)

مکان کے کرایہ کے احکام

اسی طرح مکانات یا ایک کمرہ کا کرایہ پر لگانا اور لینا بھی درست ہوگا اور اس کے لئے باہمی معاہدہ سے جتنی مدت کے لئے کرایہ کی جو رقم طے پائی ہو ان سب کی رعایت واجب ہوگی اور اس کی خلاف ورزی قطعاً درست نہ ہوگی، مالک مکان اپنے معاہدہ کے مطابق متعینہ مدت پر مکان خالی کر دینے کو کہے تو کرایہ دار پر مکان کا خالی کر دینا واجب ہوگا۔

اکراہ

اکراہ کے معنی جبر اور دباؤ کے ہیں اور جسے مجبور کیا جائے اس کو ''مکرہ'' کہتے ہیں، اکراہ دو قسم کا ہے، اکراہ تام اور اکراہ ناقص۔

اکراہ تام

اکراہ تام سے مراد وہ اکراہ ہے، جس سے انسان کسی کام پر آخری درجہ مجبور ہو جائے، مثلاً جان کی ہلاکت یا کسی عضو کی ہلاکت وغیرہ کا اندیشہ ہو جائے، اسی اکراہ کو ''اکراہ ملجی'' بھی کہتے ہیں۔(۲)

(۱) قدوری:۱۰۳، کتاب الاجارۃ

(۲) ابن نجیم المصری: البحر الرائق:۸/۸۹، الفتاوی الہندیہ:۵/۳۵، کتاب الاکراہ، بدائع الصنائع:۶/۱۸۶، کتاب الاکراہ

اکراہ ناقص

ایسے اکراہ کو کہتے ہیں جس میں جان یا اعضاء کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، البتہ قید وغیرہ کی دھمکی ہو، اس کو اکراہ غیر ملجی بھی کہتے ہیں۔(۱)

اکراہ کی شرطیں

اکراہ سے متعلق بعض شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق مجبور کرنے والے سے ہے، بعض کا مجبور سے، بعض کا ان حالات وذرائع سے جن کو اکراہ کے لئے استعمال کیا جائے اور بعض شرائط کا تعلق ان کاموں سے ہے، جس پر مجبور کیا گیا ہو۔

مجبور کرنے والا ایسا ہو کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہو اس کے کرگذرنے پر قادر بھی ہو، اگر وہ قادر نہ ہو اور دھمکی دے رہا ہو تو اسے اکراہ شمار نہ کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تو یہ بات بھی ضروری ہے کہ دھمکی دینے والا بادشاہ ہو، کسی اور کا مجبور کرنا اکراہ نہ ہوگا، لیکن صاحبین کے نزدیک ہر اس شخص کا دباؤ جو اپنی دھمکی کو کر گذرنے کے موقف میں ہو اکراہ میں شمار ہوگا اور فقہاء احناف کے یہاں بھی فتویٰ اسی پر ہے۔(۲)

مجبور کے سلسلہ میں یہ شرط ہے کہ وہ واقعی اپنے آپ کو اس کی جانب سے خطرہ میں محسوس کرتا ہو اور تعمیل نہ کرنے کی صورت میں فی الفور خطرہ درپیش ہو۔

اکراہ کے لئے جو آلات استعمال کئے جائیں وہ مہلک، کسی عضو کو برباد کردینے والا یا مفلوج اور دائمی مریض بنادینے والا ہو، اور جس کام پر مجبور کیا جارہا ہو وہ اپنے یا کسی دوسرے انسان یا شریعت کے حق کی بنا پر اس کے لئے ممنوع ہو۔(۳)

احکام کے اعتبار سے اکراہ کی صورتیں

احکام کے لحاظ سے اکراہ کی چار صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ جس کام پر مجبور کیا جارہا ہے اس کام کا کرگذرنا باعث اجر ہو اور نہ کرکے اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا گناہ، مثلاً اگر کسی شخص کو کسی حرام چیز سور کا گوشت، شراب وغیرہ کے کھانے پر مجبور کیا جائے اور اس کو معلوم ہو کہ حالت اضطرار اور مجبوری میں ایسی چیزوں کا کھانا جائز ہے اور پھر وہ نہ کھاکر اپنی جان دے دے تو گنہگار ہوگا؛ اس لئے کہ یہ ایک طرح کی خودکشی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اس کام کو نہ کرے تو عند اللہ ماجور ہو اور کرگذرے تو کچھ گناہ بھی نہ ہو مثلاً کلمات کفر کہنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اپنی جان دے دے اور تکلیف پر صبر کرلے تو عند اللہ اجر کا مستحق ہوگا اور اگر قلب کے اطمینان اور ایمان کی سلامتی کے باوجود وہ اس طرح کی باتیں اپنی زبان سے نکال دے تو اس کی اجازت ہے، خود قرآن مجید میں اس کی تصریح موجود ہے۔(النحل :۱۰۶)

تیسری صورت یہ ہے کہ اگر اس کام کو نہ کرے تو ثواب کا مستحق ہو اور کرگذرے تو گنہگار ہو، مثلاً اگر کسی شخص کو کوئی آدمی کسی دوسرے کے قتل پر مجبور کرے تو اس کے لئے دوسرے کو قتل کرنا جائز نہیں اور گناہ کا باعث ہے اور اگر خود قتل ہوجائے تو عند اللہ اجر کا مستحق ہوگا، یہ تو اخروی حکم ہے، دنیوی حکم یہ ہے کہ قصاص قاتل سے نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس شخص سے لیا جائے گا جس نے اس کو قتل پر مجبور کیا ہے۔

(۱) بدائع الصنائع :۷/۱۷۵، البحر الرائق :۸/۸۹، الفتاویٰ الهندیه :۵/۳۵، کتاب الاکراہ

(۲) الفتاوی الهندیه :۵/۳۵

(۳) حوالۂ سابق

چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کا کرگذرنا اور نہ کرنا دونوں ہی برابر ہو مثلاً اگر کسی شخص نے کسی کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے آپ کو آگ میں ڈال لے اور آگ وہیں سلگائی ہوئی اور اتنی شدید ہو کہ اس میں گرنے کے بعد جان بچنے کی کوئی توقع نہ ہو نیز وہ قتل ہونے کے مقابلے آگ میں جل کر مرنے میں کوئی سہولت محسوس نہ کرتا ہو تو اس کے لئے یہ دونوں ہی باتیں برابر ہیں، اگر وہ شخص آگ میں کود کر اپنی جان دے دے تو مجبور کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، جیسا کہ قتل کرنے والے سے قصاص واجب ہوتا، نیز متوفی عند اللہ گنہگار بھی نہ ہوگا۔(۱)

قولی تصرفات کے احکام

بعض معاملات وہ ہیں جن کا تعلق انسان کے عمل و اعتقاد سے نہیں بلکہ زبان سے ہے، اسی کو تصرفات شرعی بھی کہتے ہیں، مثلاً طلاق، نکاح، خرید و فروخت، ان سب کا تعلق زبان سے ہے، اس کے برخلاف جو صورتیں اوپر ذکر کی گئی ہیں ان کا تعلق یا تو انسان کے عمل سے ہے یا اعتقاد سے ہے جیسے حرام غذا کا کھالینا، کسی کو قتل کردینا خود کو آگ میں ڈال لینا، یہ تمام چیزیں عمل سے تعلق رکھتی ہیں، جب کہ کفر و اسلام کا مسئلہ اعتقاد سے متعلق ہے جن کے احکام اوپر مذکور ہو چکے۔

قولی تصرفات کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حالت اکراہ میں بھی منعقد ہو جاتے ہیں یعنی اگر کسی سے جبراً طلاق دلادی گئی یا جبراً نکاح کردیا گیا اور اس کی زبان سے نکاح کی قبولیت کے الفاظ کہلا لئے گئے یا کسی چیز کے بیچنے پر مجبور کردیا گیا اور وہ چیز بیچ دی گئی تو یہ نکاح و طلاق اور بیع منعقد ہو جائے گی البتہ جو چیزیں فسخ کی جاسکتی ہوں اور توڑی جاسکتی ہوں انھیں بعد میں فسخ کیا جاسکتا ہے اور جو چیزیں ناقابل فسخ ہوں وہ لازم ہو گئیں، اس اُصول کے تحت حالت اکراہ کی طلاق اور نکاح وغیرہ کا حکم تو بہر حال باقی رہے گا اور خرید و فروخت کا معاملہ اگر جبراً طے پایا ہو تو بعد میں فسخ کا اختیار ہوگا۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ بیس چیزیں ایسی ہیں کہ جنھیں اکراہ کے ساتھ کرنے اور اختیار کے ساتھ کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اسی طرح ان کو بالارادہ انجام دینے اور مزاحاً کہنے کے درمیان حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بہر صورت ان کا اثر مرتب ہوگا، اور وہ حسب ذیل ہیں :

۱- طلاق۔
۲- نکاح۔
۳- ایلاء۔(۲)
۴- ظہار۔(۳)
۵- اُم ولد بنانا۔(۴)
۶- قصاص معاف کرانا۔(۵)
۷- رضاعت اور دودھ پلانا کہ کسی عورت کو دودھ پلانے پر مجبور کردیا جائے تو رضاعت کے احکام ثابت ہو جائیں گے۔
۸- مجبور کرکے کسی کام کی قسم کھلائی جائے۔
۹- نذر کہ دباؤ کے ذریعہ کسی چیز کی نذر کرائی جائے۔

---

(۱) ملخص از : بدائع الصنائع : ۱۷۶/۷ تا ۱۸۹، والفتاوی الهندیه : ۳۸/۵ تا ۴۱، الباب الثانی فیما یحل للمکره ان یفعل

(۲) ایلاء یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرنے کی کم سے کم چار ماہ یا اس سے زیادہ کے لئے یا مطلقاً قسم کھالے، تفصیل لفظ "ایلاء" کے تحت دیکھئے۔

(۳) ظہار اپنی بیوی کو محرم عورتوں کے پورے وجود یا اس کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینے کا نام ہے، جسے دیکھنا جائز نہیں، اس صورت میں جب تک کفارہ ادا نہ کردے، بیوی سے ہم بستری جائز نہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "ظہار"۔ (۴) اُم ولد وہ باندی ہے جو اپنے آقا کے بچہ کی ماں بن جائے۔

(۵) مقتول کے ورثاء کو قاتل سے [illegible]

۱۰- ایلاء کے بعد رجوع۔

۱۱- طلاق رجعی کے بعد رجعت۔

۱۲- یہ کہ کسی کو اپنا مال دوسرے کے پاس بہ طور امانت رکھنے پر مجبور کر دیا جائے اور دوسرے شخص کو اس مال کا امین بننے پر مجبور کر دیا جائے۔

۱۳- اگر کسی نے کسی شخص کو بالا رادہ اور بالقصد قتل کر دیا ہو اور مقتول کے ورثاء سے جبراً یہ کہلوالیا جائے کہ میں قصاص لینے کے بجائے اتنے مال پر صلح کرتا ہوں تو یہ جبری صلح بھی نافذ ہوگی۔

۱۴- کسی عورت کو مال کے عوض طلاق قبول کرنے پر مجبور کر دیا جائے اور وہ قبول کر لے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت کے ذمہ مال وغیرہ واجب نہیں ہوگا۔

۱۵- مرد کو مجبور کر دیا جائے کہ وہ عورت کو مشروط طلاق دے دے، مثلاً کہے اگر تو نے فلاں شخص سے گفتگو کی تو تجھ پر طلاق، تو اب جب بھی وہ اس مرد سے گفتگو کرے گی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

۱۶- اسی طرح مشروط طور پر غلام آزاد کرنے کے الفاظ کہلوالئے جائیں۔

۱۷- اپنے اوپر صدقات اور تبرعات واجب کر لینے کے الفاظ کہلوالئے جائیں تو چاہے بالجبر ہو، مگر اب وہ اس پر واجب ہو جائے گا۔

۱۸- کسی کافر کو جبراً مسلمان کر لیا جائے تو بھی اس پر سارے احکام مسلمانوں ہی کے نافذ ہوں گے۔(۱)

۱۹- غلام کو مدبر(۲) بنانے کے الفاظ جبراً کہلوالئے جائیں۔

۲۰- غلام کو آزاد کرالیا جائے۔(۳)

۲۱- قسم کا کفارہ ادا کرنے پر مجبور کرنا تاکہ قسم باقی نہ رہے۔

۲۲- کسی ایسی شرط کی تکمیل پر مجبور کر دینا جس پر اس نے پہلے سے طلاق یا آزادی وغیرہ کو معلق کر رکھا ہے۔

۲۳- طلاق دینے کا وکیل بنانے پر مجبور کر دینا۔

۲۴- اور خیار عتق (۴) کی صورت میں عورت کو مجبور کر دینا کہ وہ اپنے اختیار کا استعمال کر کے خود اپنی جانب سے شوہر سے علاحدگی اختیار کر لے تاکہ شوہر کو مہر دینا نہ پڑے۔(۵)

حالتِ اکراہ کی طلاق

اسی اُصول کی روشنی میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حالتِ اکراہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تفصیل ہے کہ اگر مجبور کر کے کسی سے طلاق لکھوائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی،

(۱) مگر اسلام میں یہ طریقہ نہ محمود ہے اور نہ مطلوب کہ ''لا اکراہ فی الدین''۔

(۲) مدبر بنانے کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے غلام کو کہہ دیا جائے کہ تم میری موت کے بعد آزاد ہو، اس طرح اب عام حالات میں اس کا فروخت کرنا یا ہبہ وغیرہ کرنا درست نہ ہوگا اور موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ دیکھئے: ''تدبیر''۔

(۳) بعض فقہاء نے ان بیس صورتوں کو ایک شعر میں جمع کر دیا ہے جو حسب ذیل ہے :

طلاق و ایلاء وظہار و رجعتہ	نکاح مع استیلاد و عفو عن العمد
رضاع و ایمان و فئ و نذرہ	قبول الایداع کذا الصلح عن عمد
طلاق علی جعل یمین بہ اتت	کذا العتق والاسلام تدبیر للعبد
وایجاب احسان و عتق فہذہ	تصح مع الاکراہ عشرین فی العد

(۴) خیار عتق سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی عورت کا نکاح باندی ہونے کی حالت میں کسی مرد سے ہو جائے پھر وہ آزاد ہو جائے تو آزادی کے بعد اسے اختیار رہتا ہے کہ چاہے تو عہد غلامی کے اس نکاح کو برقرار رکھے ورنہ اسے فسخ کر دے، ''خیار عتق'' کے تحت احکام کی تفصیل بیان کی جائے گی۔

(۵) محمود بن محمد جرجاری :الکواکب المشرقہ فی احکام النکاح والطلاق والنفقۃ :۲۴-۲۵

اسی طرح اگر اس سے مجبور کر کے طلاق کا جھوٹا اقرار کرالیا گیا تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی ، یہ طلاق صرف اسی صورت میں واقع ہوگی جب اس کی زبان سے اسی وقت طلاق دلوادی جائے۔

امام ابوحنیفہؒ اپنی اس رائے میں تنہا نہیں ہیں بلکہ ان کے معاصرین فقہاء میں شعبی ، ابراہیم نخعی ، قاضی شریح اور مشہور تابعی سعید ابن مسیب کا بھی یہی مسلک ہے۔(۱)

اس کے برخلاف امام مالک ، امام شافعی امام احمد بن حنبل اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ حالت اکراہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ، تابعی میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نیز ضحاک امام اوزاعی ، عطاء کی بھی یہی رائے ابن ابی شیبہ نے نقل کی ہے۔(۲)

حنفیہ کے دلائل

امام ابوحنیفہؒ کی ایک دلیل وہی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا ارادہ بھی ارادہ ہے اور ان کا مذاق بھی ارادہ ہے ، نکاح ، طلاق اور رجعت ، بعض روایات میں رجعت کے بجائے عتاق (آزاد کرنا) کا لفظ ہے ،(۳) پس جس طرح مزاح یعنی ہزل سے طلاق واقع ہوجاتی ہے ، حالاں کہ اس میں بھی طلاق کا ارادہ نہیں ہوتا ، اسی طرح اکراہ میں بھی بولنے والا طلاق کی نیت نہیں کرتا ، لہٰذا ہزل کی طرح یہ طلاق بھی واقع ہوجانی چاہئے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دوسری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد نے صفوان ابن عمر سے نقل کی ہے کہ ایک عورت نے نیند کی حالت میں اپنے شوہر پر قابو پا کر بالجبر اس سے تین طلاق دلوائی پھر جب شوہر نے رسول اللہ صلی اللہ کے پاس استغاثہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: لا قیلولة فی الطلاق ، طلاق کے معاملہ میں کوئی وقفہ نہیں ہے۔(۴)

تیسری دلیل حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے کہ چار اُمور نا قابل رد ہیں ، نکاح ، طلاق ، عتاق اور صدقہ —— حضرت عمرؓ کی روایت میں ''مقفلات'' کا لفظ ہے جس کی تشریح محدثین نے یہ کی ہے کہ اس سے کوئی راہ فرار باقی نہیں رہتی۔(۵)

احناف کہتے ہیں کہ اولاً تو طلاق دینے کے لئے ارادہ و اختیار ضروری ہی نہیں اور اگر اختیار ضروری بھی ہو تو طلاق اکراہ کی صورت میں بھی اختیار حاصل ہے کہ وہ چاہے تو طلاق دے دے اور اپنی جان بچالے اور چاہے تو نکاح بچالے اور جان کو قربان کردے۔

ان دلائل پر ایک نظر

غور کیجئے تو حنفیہ کی یہ دلیلیں محل نظر ہیں ، پہلی حدیث جس میں ارادہ اور مزاح کو طلاق میں یکساں حکم دیا گیا ہے ، سے استدلال بہت دشوار ہے ، اس لئے کہ ہزل و مزاح کی صورت میں وہ اس لفظ کی ادائیگی اور عدم ادائیگی میں مختار ہوتا ہے ، وہ چاہے تو بولے ورنہ نہ بولے ، جب کہ اکراہ میں وہ اس لفظ کے بولنے پر مجبور کردیا جاتا ہے ، پس طلاق کا مفہوم مراد نہ لینے میں دونوں مساوی ہیں ، لیکن اس اعتبار سے فرق ہے کہ ایک اس کے تلفظ پر مجبور کردیا گیا تھا اور وہ اس میں مختار نہ تھا جب کہ ہازل اور مزاح کرنے والا اس پر مجبور نہ تھا۔

دوسرے ہازل اور مزاحاً کہنے والا ایک ایسے حکم شرعی کے استہزاء ، استخفاف اور اس کے کم اہم سمجھنے کا مرتکب ہوتا ہے جو شریعت کی نگاہ میں بہت نازک ، اہم اور غیر معمولی اہمیت کا حامل

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ:۵/۵۰
(۲) بدائع:۶/۱۹۳، بیان حکم ماعدل المکرہ فی غیر ماوقع علیہ الاکراہ
(۳) ابوداؤد :۱/۲۹۸، باب فی الطلاق علی الهزل ، ترمذی :۱/۲۲۵، باب فی الجد والهزل فی الصلاۃ ، ابن ماجہ :۱/۱۴۷
(۴) فتح القدیر :۳/۳۹-۴۰، نیز دیکھئے: نصب الرایہ:۳/۲۲۲
(۵) حوالۂ سابق

ہے جب کہ مکرہ کے ساتھ یہ بات نہیں ہوتی، اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی مزاحاً کفریہ کلمات کہہ دے، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرے (العیاذ باللہ) تو محض مزاح کی نیت اس کو کفر سے نہ بچاسکے گی اور وہ ایمان سے محروم ہوجائے گا، لیکن اگر جبر واکراہ کی بنا پر کوئی کفریہ کلمات کہے تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔

تیسرے ہزل ومزاح کی گنجائش ہر وقت ہے، اگر طلاق و نکاح جیسے زندگی کے اہم ترین اور ناقابل رجوع مسائل میں ہزل و مزاح کو ارادہ کی حیثیت نہ دی جاتی اور اس حالت میں نکاح وطلاق کو غیر واقع اور غیر ثابت سمجھا جاتا تو اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ اہل ہوس اس کو اپنے لئے ڈھال اور راہ فرار بنالیتے، کوئی بھی شخص طلاق دے دیتا اور کہہ دیتا کہ میں نے محض مزاحاً دیا تھا، اس کے برخلاف جبر واکراہ کی صورت کم پیش آتی ہے اور پھر اگر کوئی اکراہ کا غلط اور جھوٹا دعویٰ کر بیٹھے تو اس کا ثابت کرنا بھی آسان نہ ہوگا، اس لئے کہ اکراہ کا تعلق خارجی عوامل اور خارجی دباؤ سے ہے جب کہ مزاح کا جھوٹا دعویٰ بہت آسان ہے کہ ہزل ومزاح اور قصد وارادہ کا تعلق خود بولنے والے کے دل اور ضمیر سے ہے۔

صفوان بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت

جہاں تک صفوان بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت ہے تو اس روایت میں اولاً تو یہ احتمال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے باہمی شدید اختلاف اور شقاق کی بنا پر یہ محسوس کرلیا ہوگا کہ معروف طریقہ پر ان کی ازدواجی زندگی بسر نہیں ہوسکتی اور اس غیر معمولی اختلاف کا قرینہ یہ تھا کہ موقع پاکر خود بیوی نے اپنے شوہر کے ساتھ جبر و دباؤ کا معاملہ کیا تھا جو گویا ازدواجی زندگی کی ناخوشگواری کی آخری سرحد ہے اور قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ جب وہ محسوس کرلے کہ زوجین کسی بنیاد پر معروف طریقہ سے زندگی بسر نہیں کرسکتے تو دونوں میں علاحدگی کردے۔

دوسرے یہ روایت محدثانہ نقطۂ نظر سے بھی ضعیف ہے، اس لئے کہ اس روایت کی بنیاد صفوان بن عمر طائی پر ہے، جو محدثین کے نزدیک ضعیف سمجھے گئے ہیں، اس میں ایک اور راوی ''بقیہ'' ہیں، وہ بھی ضعیف ہیں، ایک اور راوی غازی بن جبلہ ہیں، ان پر بھی کلام کیا گیا ہے، اسی لئے ابن حزم وغیرہ نے اس روایت کو غایت درجہ ضعیف قرار دیا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر

جہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ چار اُمور ناقابل رد ہیں اور ان میں ایک طلاق بھی ہے، تو اس سے استدلال قابل غور ہے اس لئے کہ اگر اس روایت کو اس قدر عام اور مطلق رکھا جائے تو اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پاگل اور دیوانہ یا نابالغ اور سوئے ہوئے آدمی کی بھی طلاق واقع ہوجائے، حالاں کہ امام ابوحنیفہؒ بھی اس کے قائل نہیں، یہی حال بعض ان روایات سے استدلال کا بھی ہے جن میں مطلق ہر طلاق کو واقع قرار دیا گیا ہے، اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ اس سے وہی طلاق مراد ہے جس میں آدمی اپنی خواہش سے الفاظ طلاق کا تلفظ کرے، چاہے غصہ کی حالت میں کیوں نہ ہو۔

اور یہ بات کہ مجبور بھی طلاق یا موت کے درمیان اختیار رکھتا ہے، قرین انصاف نظر نہیں آتی، اس لئے کہ ایسی صورت میں دو نقیض اور اضداد کا اجتماع ماننا پڑے گا کہ وہ مجبور بھی تھا کہ حالتِ اکراہ میں تھا اور مجبور نہیں تھا کہ ہلاکت یا طلاق میں سے کسی ایک کو منتخب کرلینے کا مختار تھا اور پھر حالت اکراہ میں کفریہ کلمات، شراب نوشی وغیرہ بھی ''حالتِ اختیار'' میں قرار پائے گا اور ان کو بلا مجبوری ان اُمور کا مرتکب ماننا پڑے گا۔

طلاق میں ارادہ کی حیثیت

طلاق کے سلسلہ میں شریعت کے اُصول کو ملحوظ رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کے لئے ارادہ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اگر یہ ضروری نہ ہوتا تو سونے والے اور بے ہوش کی طلاق بھی واقع ہوجاتی اور پاگل اور نابالغ جس کے قصد وارادہ کا اعتبار نہیں اس کی طلاق بھی واقع ہوجاتی، حالاں کہ احناف کے یہاں بھی ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

ہزل والی روایت سے یا اس بات سے کہ صریح الفاظ سے طلاق دینے کی صورت میں چاہے ارادہ ہو یا نہ ہو، طلاق واقع ہوجاتی ہے، اس بات پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ طلاق کے لئے ارادہ کی کوئی ضرورت اور اہمیت ہی نہیں؛ اس لئے کہ ہزل یا صریح الفاظ طلاق کے استعمال کے بعد آدمی موقع تہمت میں ہوجاتا ہے اور اس موقع پر ارادہ کرنے اور نہ کرنے کے درمیان فرق کیا جائے تو اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ ہوسکار طبیعتیں اس کے ذریعہ حیلہ بازی کریں گی، اس فتنہ سے تحفظ اور مواقع تہمت میں احتیاط پر عمل کرنے کی غرض سے ان طلاقوں کو واقع قرار دیا جاتا ہے نہ یہ کہ طلاق میں ارادہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سی صورتیں ہیں کہ دیانۃً اور فیما بینہ وبین اللہ طلاق واقع نہیں ہوتیں، مگر قضاءً طلاق واقع ہونے کا حکم دیا جاتا ہے کہ اس سے اس طرح کے فتنوں کا دروازہ وا نہ ہونے پائے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے پاس جو دلائل ہیں ان میں بعض وہ ہیں جو عمومی نوعیت کے ہیں اور بعض خاص طلاق سے متعلق ہیں۔

عام مفہوم رکھنے والی ایک معروف حدیث حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ کی ہے کہ میری اُمت کو بھول، خطا اور مجبوراً جو کرالیا جائے اس سے درگذر اور بری الذمہ کردیا گیا ہے، (۱) ظاہر ہے کہ ان اُمور میں وہ طلاق بھی داخل ہے جو جبراً دلائی جائے۔

دوسرے حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا طلاق فی اغلاق، حالت اغلاق میں طلاق واقع نہیں ہوتی، (۲) اس اغلاق کے معنی ابن قتیبہ، خطابی، ابن سید نے اکراہ کے لئے ہیں، (۳) یہ رائے ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کی ہے، (۴) ابن ابی شیبہ نے اس حدیث کو ''من لم یر طلاق المکرہ شیئاً'' (۵) (جو لوگ طلاق مکرہ کو کچھ نہیں سمجھتے) کے عنوان کے تحت ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اغلاق کے یہی معنی ہیں۔

جہاں تک آثار صحابہ کی بات ہے تو اس سلسلہ میں جمہور کے حق میں بہت سے آثار ہیں، چنانچہ ابن ابی یزید مدینی نے حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ سے، حسن بصری نے حضرت علی ﷺ سے ابومعاویہ نے حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ اور عبداللہ بن زبیر ﷺ سے واضح لفظوں میں طلاق مکرہ کا واقع نہ ہونا نقل کیا ہے۔ (۶)

قیاس بھی جمہور کی تائید میں ہے کہ جب کفر جیسے اہم مسئلہ میں اکراہ کی رعایت ہے اور کفریہ کلمات اکراہ کے ساتھ بے اثر ہیں تو دوسرے معاملات میں تو بدرجہ اولی یہی حکم ہونا چاہئے، چنانچہ احناف کو خود اس بات کا اعتراف ہے کہ حالت اکراہ کی طلاق کا واقع کرنا قیاس کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اکراہ کی حالت کی

(۱) ابن ماجہ: ۱/۱۴۷، باب طلاق المکرہ والناسی
(۲) حوالۂ سابق
(۳) بذل المجهود: ۳/۳۷۶
(۴) المغنی: ۷/۱۱۸
(۵) مصنف ابن ابی شیبہ: ۵
(۶) ابن ابی شیبہ '' الکتاب المصنف ''

''تحریری طلاق'' ان کے نزدیک بھی واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو وہ بہ قدر ضرورت اور اس حد تک مان لی جاتی ہے کہ قرآن وحدیث کے الفاظ و احکام پر عمل ہو جائے اور یہ مقصد اس بات سے حاصل ہو جاتا ہے کہ اکراہ کی زبانی طلاق کو واقع کر دیا جائے اس لئے تحریری طلاق اکراہ کو معتبر ماننے کی ضرورت نہیں۔

اور سب سے اہم چیز شریعت کا مجموعی مزاج ہے، وہ انسان کو ان اُمور کا پابند کرتی ہی نہیں جو اس کے بس میں نہ ہو، وہ تو مجبور قاتل سے بھی قصاص نہیں لیتی، وہ تو ان لوگوں کو بھی معاف کرتی ہے جو مجبوراً میدان جہاد میں کافروں کی طرف سے لے آئے گئے ہوں، چنانچہ حضور ﷺ نے بدر میں اسی لئے بنو ہاشم کو قتل کرنے سے منع فرما دیا تھا، اس لئے اس کے مجموعی مزاج اور طریقۂ تشریع سے یہ بات ہم آہنگ نہیں ہے کہ وہ اکراہ کے ذریعہ دلائی گئی طلاق کو واقع کر دے اور ایک آدمی کو اپنے نکاح جیسے اہم رشتہ کے تحفظ کے لئے ایک ایسی بات پر مجبور کر دے جو اس کی طاقت اور بس میں نہ ہو۔

فقہاء احناف عموماً اس حدیث کو جس میں سہو، خطا اور اکراہ سے اس اُمت کو معاف کرنے کا ذکر کیا گیا ہے، اخروی احکام پر محمول کرتے ہیں کہ آخرت میں ان کی وجہ سے مؤاخذہ نہ ہوگا یا یہ کہ ان کا تعلق خاص کلمات کفر سے ہے۔

مگر یہ دونوں ہی جواب محل نظر ہیں، کیوں کہ شریعت نے دنیوی احکام میں بھی خطا و نسیان کا لحاظ کیا ہے، روزہ میں بھول کر کھالے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، ذبیحہ پر بھول کر بسم اللہ نہ کہے تو ذبیحہ بھی حلال ہو جاتا ہے، قتل اگر غلطی سے واقع ہو تو قصاص واجب نہیں ہوتا، کسی اجنبی عورت سے غلطی سے مباشرت کر لے تو اس پر زنا کا اطلاق نہیں ہوتا، اکراہ اور دباؤ کے ذریعہ اگر کوئی شخص کسی کا مال ہلاک کر دے تو دباؤ ڈالنے والے پر تاوان واجب ہوتا ہے ہلاک کرنے والے پر نہیں، کلمات کفر جبراً کہلائے جائیں تو آخرت کے علاوہ کوئی دنیوی حکم بھی اس پر کفر کا نافذ نہیں ہوتا، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے بہت سے مسائل میں خطا و نسیان سے دنیوی احکام کو بھی متعلق کیا ہے، انھیں نظائر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ صرف کلمات کفر ہی اس حدیث کا مقصود نہیں ہیں۔

دوسری حدیث کے بارے میں احناف کی رائے ہے کہ اغلاق کے معنی جنون کے ہیں اور یقیناً اس لفظ میں اس معنی کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ اغلاق کے معنی بند کر دینے کے ہیں اور بند کر دینا اگر عقل کا ہو تو جنون ہے اور جسم کا ہو کہ اسے مجبور کر دیا جائے تو اکراہ ہے ــــ لیکن اکثر محدثین نے جیسا کہ مذکور ہوا اس کا مصداق ''اکراہ'' کو قرار دیا ہے، اور یہی معنی لفظ کے اصل معنی سے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ ''اغلاق'' اپنی اصل کے لحاظ سے ''مادی'' اور ''محسوس اشیاء'' کو بند کر دینے کے لئے بولا جاتا ہے، عقل کی بندش کے لئے مجازاً استعمال ہوتا ہے۔

ان مباحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مقابلے میں جمہور کی رائے زیادہ قوی، حدیث و آثار سے زیادہ قریب، شریعت کے مجموعی مزاج سے ہم آہنگ اور عقل و قیاس کے مطابق ہے۔

آج کل اغوا اور جبر و تعدی کے واقعات کی جس طرح کثرت ہوتی جا رہی ہے، اس کے تحت اندیشہ ہے کہ جبر کی حالت میں کہلائے گئے کلمات کو اگر نکاح و طلاق کے باب میں معتبر مانا جائے، تو اس سے مفاسد کی راہ کھل جائے گی، اور ایسے لوگوں کے لئے اپنی خدا ناترسی کے لئے ہتھیار ہاتھ آ جائے گا۔

دین میں اکراہ

''اکراہ'' کے ذیل میں ایک اہم مسئلہ دین میں جبر و اکراہ کا

آتا ہے، اہل مغرب نے اسلام کے خلاف پروپیگنڈہ کے لئے جو ''فرد جرم'' تیار کی ہے ان میں ایک اہم الزام بلکہ اتہام یہ ہے کہ وہ جبر و دباؤ کے ذریعہ زبردستی غیر مسلموں کو مسلمان بنانے کا قائل ہے، پھر اسلام کے نظریہ جہاد اور اسلامی تاریخ کو مسخ کر کے کچھ اس طرح اور اس شان سے پیش کیا گیا کہ فطری طور پر یہ اسلام کے خلاف ایک مؤثر حربہ اور ہتھیار بن گیا، انشاء اللہ لفظ ''جہاد'' کے تحت بھی اس پر کچھ گفتگو ہوگی۔

ابھی اس سلسلہ میں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اس قسم کی بات وہی کرسکتا ہے جو اسلامی تاریخ اور احادیث کے ذخیرہ سے ہٹ کر خود قرآن سے بھی ناواقف ہو یا تجاہل عارفانہ برت رہا ہو، قرآن مجید جو اسلامی قانون اور نظام زندگی کی اساس اور بنیاد ہے اس نے بہت واضح لفظوں میں دباؤ اور جبر کی نفی کی ہے اور مذہب و اعتقاد کی مناسب حدود میں آزادی دی ہے۔

قرآن نے تو بار بار خود پیغمبر اسلام کو تنبیہ کی ہے کہ آپ اس بات کے متمنی اور آرزومند بھی نہ ہوں کہ ہر شخص جس کو آپ دعوت دیں وہ اسلام قبول ہی کر لے، آپ ﷺ کا کام محض دعوت حق پہنچا دینا ہے، آپ ان پر داروغہ نہیں ہیں، انما انت مذکر لست علیھم بمصیطر، (الغاشیہ :۲۱-۲۲) اور یہ کہ سبھوں کا مسلمان ہونا خود اللہ کی مشیت نہیں ہے، پھر کیا آپ ان کو ایمان پر مجبور کردیں گے؟ افانت تکرہ الناس حتی یکونوا مومنین، (یونس :۹۹) او راگر وہ روگردانی کریں تو آپ ان کے پیچھے نہ پڑیں، آپ کا کام محض اتنا ہے کہ مکمل روشنی کے ساتھ حق کو ان تک پہنچا دیں، فان تولوا فانما علیک البلاغ المبین۔ (النحل :۸۲)

یہاں تک کہ قرآن نے واضح لفظوں میں کہا: لا اکراہ فی الدین قد تبین الرشد من الغی (البقرۃ:۲۵۶) دین میں جبر نہیں اور راہ ہدایت گمراہی کے مقابلہ واضح ہو کر سامنے آ گئی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب قبیلہ بنو سالم کے حصین نامی ایک مسلمان نے حضور ﷺ سے اپنے عیسائی بیٹوں کو جبری مسلمان بنانے کے بارے میں دریافت کیا جو عیسائیت سے پھرنے کو آمادہ نہ تھے، (۱) اور اس طرح ان کو اس طرز عمل سے روک دیا گیا۔

اس کی بہترین مثال سیدنا حضرت عمر ﷺ کے رومی غلام کا واقعہ ہے کہ حضرت عمر ﷺ بار بار اسے اسلام کی دعوت دیتے رہے، اپنے اس ارادہ کا بھی اظہار کیا کہ اگر مسلمان ہو گیا تو مسلمانوں کی امانت کا کوئی کام تجھے سونپ دوں گا مگر اس نے نہ مانا، جب بھی یہ بات پیش آتی حضرت عمر ﷺ فرماتے: لا اکراہ فی الدین (دین میں جبر نہیں ہے) پھر وفات کے وقت حضرت عمر ﷺ نے اس کو آزاد کر دیا اور فرمایا جہاں جی چاہے چلے جاؤ۔ (۲)

اسلام نے نہ صرف اعتقاد و افکار میں مذہبی آزادی دی ہے بلکہ اسلامی مملکت میں بسنے والے غیر مسلموں کو انفرادی معاملات نکاح و طلاق، بیع و شراء وغیرہ (personol law) میں بھی آزاد رکھا ہے اور اس بات کی بھی گنجائش رکھی ہے کہ اسلامی اقتدار اعلی کے تحت ان کی اپنی عدالت ہو، وہ اپنی تہذیب کا تحفظ کریں اور مناسب حدود میں رہتے ہوئے اسلام پر تنقید کریں، اپنے عبادت خانوں کی حفاظت کریں اور حسب ضرورت حکومت کی اجازت سے مزید عبادت گاہیں تعمیر کریں، ان کا اپنا مدرسہ ہو، اور اپنا تہذیبی تشخص ہو۔

ایک مغالطہ

افسوس کہ بعض حضرات نے اسلام کے اس اُصول کو خود

(۱) روح المعانی :۳/۱۳ (۲) کتاب الاموال :۱/۱۹۸ (ترجمہ عبدالرحمن طاہر سورتی)

اسلامی قانون کی مخالفت اور غیر اسلامی قانون و نظام حکومت پر قناعت کے لئے ڈھال بنالیا ہے، کہ جب اسلام میں جبر واکراہ نہیں ہے تو ڈاکہ و چوری، قتل و زنا، شراب نوشی وغیرہ میں ایسی سزاؤں کے نفاذ کی کیا ضرورت ہے؟ اور جبراً ان پر اس قسم کا قانون کیوں نافذ کیا جائے؟ یہ محض مغالطہ اور ایک کلمۂ حق سے باطل کی تقویت کا سامان کرتا ہے۔

اسلام میں جس اکراہ سے منع کیا گیا ہے وہ دین کے احکام پر عمل کرنے اور نہ کرنے میں نہیں ہے بلکہ دین قبول کرنے اور نہ کرنے میں ہے، جو لوگ مسلمان ہو جائیں اور اسلام کے ہاتھ میں اپنا ہاتھ دے دیں انھوں نے اپنے آپ کو اسلام سے وابستگی کے لئے پابند بنالیا ہے، اب زندگی کے طور طریقوں میں ان کا مخالفانہ طرز عمل ایک طرح کی بغاوت اور غداری ہے، اور اس لحاظ سے وہ سزا کے مستحق ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو اسلام نے ان جرائم کے لئے سزائیں ہی متعین نہ کی ہوتیں۔

اور عقلی نقطۂ نظر سے بھی اسلام کا یہ موقف درست ہے، جب تک ایک آدمی ہندوستانی شہریت اختیار نہیں کرتا، یا کسی ملک کا شہری نہیں بنتا اسے موقع ہے کہ خوب غور وخوض کر لے اور اپنے آپ کو تول لے کہ وہ کہاں تک ان حقوق کو ادا کر سکے گا جو اس ملک کے شہری ہونے کی حیثیت سے اس پر عائد ہوں گے اور جی چاہے تو یہ شہریت قبول کرے ورنہ نہ کرے؛ لیکن جب ایک شخص کسی ملک کا شہری بن جائے تو یقیناً اسے ملکی احکام کی پابندی کرنی ہوگی اور اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے کسی قانون کو جبر واکراہ کا نام دے کر مسترد کردے۔

اکسال

فقہ کی اصطلاح میں جنسی عمل کے درمیان انزال منی نہ ہونے کو ''اکسال'' کہتے ہیں۔

اس صورت میں غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اصحابِ ظواہر اور حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ کی طرف یہ رائے منسوب ہے کہ وہ اس کی وجہ سے وجوبِ غسل کے قائل نہ تھے اور صرف وضوء کو کافی سمجھتے تھے، ائمہ اربعہ، عام فقہاء اور صحابہ کی رائے میں اگر جنسی عمل اس حد تک پہنچ گیا ہو کہ مقدار حشفہ چھپ جائے تو غسل واجب ہوگا، انزال ہو یا نہ ہو۔ (۱)

اصحابِ ظواہر کی دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: الماء من الماء (۲) پانی پانی سے واجب ہوگا، یعنی غسل انزال منی کی وجہ سے واجب ہوگا۔

پہلے پانی سے غسل اور دوسرے پانی سے مادۂ منویہ مراد ہے۔

امام ابوحنیفہ اور جمہور کی دلیل حضور ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ جب مرد وعورت کے عضو تناسل کا ایک دوسرے سے مقام ختنہ تک اتصال ہو جائے تو غسل واجب ہوگا۔ (۳)

یہ حدیث جس میں وجوبِ غسل کے لئے انزال کی کوئی قید نہیں لگائی گئی اور بھی مختلف روایات سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے۔

اس مسئلہ کو حضرت ابی بن کعب ﷺ کی روایت نے بالکل صاف کردیا ہے کہ ابتداءِ اسلام میں اس معاملہ میں سہولت رکھی گئی اور بلا انزال غسل واجب قرار نہ دیا جاتا تھا، بعد کو یہ سہولت ختم کر

---

(۱) الفتاوی الهندیہ: ۱/۱۵، کتاب الطہارۃ، فصل فی المعانی الموجبة للغسل

(۲) ابو داؤد: ۱/۲۹، باب فی الاکسال

(۳) ابو داؤد: ۱/۲۸، باب فی الاکسال، ترمذی: ۱/۳۰، باب ما جاء اذا التقی الختان وجب الغسل

دی گئی اور غسل کا حکم دیا گیا۔(۱)

اکل

اکل کے معنی کھانے کے ہیں، یہ ان اُمور میں سے ہے جو روزہ اور نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔

کھانے کا اطلاق

محض کسی چیز کے منھ میں رکھ لینے یا چکھ لینے اور چبا لینے پر اکل کا اطلاق نہیں ہوتا جب تک اسے گھونٹ نہ جائے،(۲) چنانچہ فقہاء نے ضرورۃً شوہر کی بدمزاجی وغیرہ سے بیوی کو روزہ کی حالت میں شوربا چکھنے، یا شہد وغیرہ خریدنے کے موقعہ پر شہد چکھنے کی اجازت دی ہے،(۳) گیہوں کا دانہ محض چبایا جائے اور نگلا نہ جائے تو بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا۔(۴)

روزہ میں انجکشن

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ انجکشن کے ذریعہ معدہ یا دماغ تک یا جسم کے کسی بھی حصہ میں پہنچائی جانے والی دوا کا کیا حکم ہوگا؟

اس مسئلہ پر اس جزئیہ سے روشنی پڑتی ہے کہ اگر کوئی شخص حقنہ کرائے یعنی پائخانہ کی راہ سے معدہ تک پانی پہنچائے یا کان میں دوا ڈالے جو دماغ تک پہنچ جائے، تو اس کی وجہ سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔(۵)

اس اُصول کو صاحب عنایہ نے بہت واضح کر دیا ہے کہ اعتبار معدہ اور دماغ تک دوا وغیرہ کے پہنچنے کا ہے کہ وہاں تک جو دوا پہنچ جائے گی اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا، چنانچہ جائفہ (معدہ تک پہنچا ہوا زخم) آمہ (دماغ کا زخم) میں دوا ڈالنے کی صورت میں روزہ فاسد ہو جائے گا۔(۶)

یہ مسئلہ انجکشن اور اس قسم کی دواؤں کی بہت واضح نظیر ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام انجکشن جس کے ذریعہ دوا پیٹ اور دماغ تک براہ راست پہنچ جائے روزہ کو فاسد کر دیں گے اور اس کے علاوہ جو انجکشن ہیں وہ روزہ کے لئے مفسد نہیں ہیں۔

نہ کھانے کی قسم

اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں چیز نہیں کھائے گا تو محض اس کے چکھنے اور چبانے کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی جب تک کہ اسے گھونٹ بھی نہ لے، اگر اس نے اس چیز کو چبایا پھر اس سے جو لعاب پیدا ہوا اسے نگل گیا اور اس کا جواب کثیف حصہ بچ گیا اسے پھینک دیا تو اس کی قسم نہ ٹوٹے گی،(۷) چوں کہ اس قسم کی قسم کھانا شریعت کے منشاء کے خلاف ہے، اس لئے ایسی قسموں کو توڑ کر کفارہ ہی ادا کر دینا چاہئے۔

کھانا اور اس کی مقدار

انسان کا جسم اللہ تعالیٰ کی ایک امانت ہے اور اس امانت کی حفاظت کے لئے غذا، لازمی شی ہے، اس لئے اتنی مقدار میں کھانا تناول کرنا کہ انسان اپنی جان بچا سکے اور اللہ تعالیٰ نے جو فرائض و

(۱) ابو دائود :۱/ ۲۸، بـاب فـی الاكسال ، ترمذی :۱/۳۱، بـاب الـمـاء من الماء ، ابن حبان، خزیمہ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، کتـاب الاعـتـبـار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار :۲/۳۲

(۲) الاكل مایتاتی فیه المضغ الی الجوف ممضوغاً كان او غیر ممضوغ، مولانا نانوتوی التعلیق علی الکنز :۱۶۹، و خلاصة الفتاوی:۲/۱۳۹

(۳) الفتاوی الهندیه:۱/ ۱۹۹

(۴) خلاصة الفتاوی:۲/۲۵۴

(۵) الهدایه:۱/ ۲۲، مایوجب القضاء والكفاره

(۶) الفتاوی الهندیه:۱/۲۰۴

(۷) خلاصة الفتاوی :۲/۱۵۰

حقوق اس سے متعلق کئے ہیں، ان کو ادا کر سکے، واجب ہے، اس سے زیادہ آسودگی کے قریب تک کھانا کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکے اور نہ سہولت اپنی ذمہ داریوں کو پوری کرے مستحب ہے، پوری طرح آسودہ ہوکر کھانا مباح ہے اور آسودگی سے زیادہ کھانا ناپسندیدہ عمل ہے، کیوں کہ یہ اسراف بھی ہے، اپنی صحت کو نقصان پہنچانا بھی، اور سستی و کاہلی پیدا ہونے کا باعث بھی۔(۱)

حلال غذا جو بھی میسر ہو کھایا جا سکتا ہے، البتہ کھانے کی نوعیت میں اعتدال ہونا چاہئے، فضول خرچی اور پیسوں کا ضیاع نہ ہو، چنانچہ لذیذ غذاؤں وغیرہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں، (۲) مسنون ہے کہ کھانے سے پہلے دونوں ہاتھ دھویا جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کو باعث برکت بتایا ہے، (۳) ہاتھ گٹوں تک دھویا جائے گا، (۴) کھانے سے پہلے ہاتھ دھوکر پوچھا نہ جائے، کھانے کے بعد ہاتھ دھوکر تولیہ کا استعمال کیا جائے، (۵) ادب یہ ہے کہ پہلے میر مجلس سے ہاتھ دھلایا جائے، پھر دوسرے لوگ دھوئیں، اگر سب لوگ ایک درجہ کے ہوں تو پہلے نوجوان، پھر عمر رسیدہ لوگ کھانے کے لئے ہاتھ دھوئیں، اور کھانے کے بعد پہلے بزرگ حضرات ہاتھ دھوئیں، پھر نوجوان۔

سنتیں اور آداب

کھانے سے پہلے بسم اللہ کہنا مسنون ہے، بعض روایتوں میں اس موقع کے لئے یہ الفاظ آئے ہیں: بسم الله وعلى بركة الله، کھانے کے آغاز میں یہ دُعاء بھی منقول ہے:

اللّٰهم بارک لنا فيه وأطعمنا خيرا منه. (٦)

اگر شروع میں بسم اللہ کہنا بھول جائے، اور بعد میں یاد آئے تو کہے: بسم الله أوله و آخره، (۷) کھانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف الفاظ میں دُعاء کرنا منقول ہے، معروف دُعاء یہ ہے:

الحمد لله الذى اطعمنا و سقانا وجعلنا من المسلمين. (٨)

تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے، جس نے کھلایا، پلایا اور مسلمان بنایا۔

کھانا دائیں ہاتھ سے کھانا چاہئے، آپ ﷺ نے اس کی تاکید فرمائی ہے، إذا أكل أحدكم فلياكل بيمينه، (۹) مسنون ہے کہ تین انگلیاں استعمال ہوں، (۱۰) یعنی ضرورت سے زیادہ انگلیاں استعمال نہ کی جائیں، بہتر ہے کہ کھانے کے بعد پلیٹ کو انگلیوں سے چاٹ لیا جائے، (۱۱) مستحب ہے کہ نمکین چیز سے کھانے کی ابتداء کی جائے، اور اسی پر ختم بھی کیا جائے، (۱۲) کھانا پلیٹ کے کنارے سے لیا جائے، برتن کے وسط سے کھانے کی ابتداء کرنا مکروہ ہے، (۱۳) راستہ چلتے ہوئے کھانا مروت کے خلاف ہے، (۱۴) اسی طرح کھڑے کھڑے بلا عذر کھانا بھی مناسب

(۱) دیکھئے: مجمع الانہر: ۵۲۴/۲
(۲) ہندیہ: ۳۴۱/۵
(۳) شمائل ترمذی، عن سلمان فارسی: ۱۲
(۴) ہندیہ: ۳۳۷/۵
(۵) ہندیہ: ۳۴۵/۵
(٦) ترمذی، باب مایقول إذا أكل طعاماً: ۱۸۳/۲
(۷) عمل الیوم واللیلة: ۱۱۸
(۸) ترمذی عن ابی سعید، باب مایقول إذا فرغ الطعام
(۹) مسلم عن ابن عمرؓ فی الأشربہ، برقم: ۲۰۲۰، باب آداب الطعام والشراب
(۱۰) مسلم: ۱۷۵/۲، کتاب الأطعمة
(۱۱) ترمذی: عن جابر: ۱۷۵/۲
(۱۲) ہندیہ: ۳۳۷/۵
(۱۳) حوالۂ سابق
(۱۴) حوالۂ سابق

نہیں، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے،(۱) البتہ کھلے سر کھانے میں قباحت نہیں۔(۲)

آگے یا پیچھے ٹیک لگا کر یا بائیں ہاتھ کا سہارا لے کر کھانے کو آپ ﷺ نے پسند نہیں فرمایا،(۳) آپ ﷺ سے تین طریقوں سے کھانا ثابت ہے، اکڑو، ایک پاؤں بچھا کر اور دوسرا اٹھا کر کھانا، توڑک کے ساتھ بیٹھنا،(۴) جس چیز کے کھانے کے لئے چاقو کا استعمال ضروری نہ ہو، ان کو چاقو سے کھانا پسندیدہ نہیں، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے،(۵) آپ ﷺ نے میز پر کھانا نہیں کھایا، البتہ دستر خوان کا استعمال فرمایا،(۶) اس لئے دستر خوان پر کھانا افضل ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حلال و حرام'' چوتھا باب)

التفات

فقہاء نے نماز میں التفات کے تین درجات بتائے ہیں، ایک یہ کہ اس طرح دائیں بائیں توجہ کی جائے کہ سینہ بھی گھوم جائے اور قبلہ کی طرف رُخ باقی نہ رہے، اس صورت میں بالاتفاق نماز باطل ہو جائے گی، دوسری صورت یہ ہے کہ صرف آنکھ کے گوشوں سے دائیں بائیں دیکھا جائے اس صورت میں کچھ مضائقہ نہیں، اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس طرح دیکھنا ثابت ہے جو دراصل صحابہ کرام کی تربیت اور اصلاح کی غرض سے ہوتا تھا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ صرف گردن موڑی جائے، سینہ اپنی جگہ رہے، اس صورت میں نماز فاسد تو نہیں ہوتی، البتہ مکروہ ہے، اور فقہاء کی کتابوں اور احادیث میں جہاں نماز کے درمیان التفات کی ممانعت کی گئی ہے وہاں فقہاء کے نزدیک یہی صورت مراد ہے اور ممانعت کا مقصود اس طریقہ کی کراہت اور ناپسندیدگی کا اظہار ہے۔(۷)

چنانچہ حضرت ابوذر ﷺ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ بندہ کی طرف متوجہ رہتے ہیں، یہاں تک کہ جب وہ ''التفات'' کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس سے منھ پھیر لیتے ہیں۔(۸)

اُم المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سے انھوں نے التفات کے بارے میں دریافت فرمایا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ شیطان کا اچک لینا ہے جو وہ بندوں کی نماز سے اچک لیتا ہے۔(۹)

اَمارت

لغوی معنی علامت کے ہیں، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی علامات قیامت کے لئے ''اَمارت'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔

علامت اور اَمارت کے درمیان فقہاء نے صرف اس قدر فرق کیا ہے کہ علامت کبھی اس شئی سے علاحدہ نہیں ہو سکتی جس کی علامت ہے؛ جب کہ ''اَمارت'' کے لئے یہ ضروری نہیں۔(۱۰)

اِمارت

''اِمارت'' لفظ امر سے ماخوذ ہے جو قانون خداوندی کو کہتے ہیں، ألا لہ الخلق والأمر، (الأعراف:۵۴) اسی قانون کی تنفیذ اور اس کے لئے قائم کی ہوئی حکومت امارت کہلاتی ہے، اس لئے کہ

(۱) ترمذی:۲/۱۰
(۲) ھندیہ:۵/۳۳۷
(۳) بخاری:۲/۸۰۲، کتاب الأکل متکأ
(۴) زاد المعاد:۳/۱۶۱
(۵) ابوداؤد:۲/۵۳۰، باب فی أکل اللحم
(۶) بخاری:۲/۸۱۱، باب الخبز المرقق والأکل علی الخوان
(۷) عالمگیری:۱/۱۰۶، نیز دیکھئے: بذل المجہود:۲/۹۰-۹۱
(۸) ابوداؤد:۱/۱۳۱، باب الالتفات فی الصلوۃ
(۹) حوالۂ سابق
(۱۰) قواعد الفقہ:۱۸۹

اسلام کے نزدیک انسانی زندگی کے مسائل میں حلال وحرام کی تعیین کا حق نہ فرد کو حاصل ہے اور نہ افراد اور جماعت کو بلکہ اللہ کو، ان الحکم الا للہ، (انعام:۵) اور اللہ کے بھیجے ہوئے اس رسول کو جن کی اطاعت اور پیروی گویا خود اللہ کی اطاعت ہے، وما ارسلنا ک الا لیطاع باذن اللہ (النساء:۶۴) اور خدا اور رسول کی اطاعت اور ان کے قانون کو نافذ کرنے کی غرض سے ان لوگوں کی اطاعت کی جائے جو حکومت الٰہیہ کے سربراہ قرار پائیں، ان کو قرآن اپنی اصطلاح میں "اولو الامر" (۱) کہتا ہے، اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (۲)۔ (النساء:۵۹)

إمارت — ایک شرعی فریضہ

إمارت کو فقہ کی اصطلاح میں إمارت کبریٰ اور خلافت اسلامی وغیرہ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، امارت کا قیام مسلمانوں کا شرعی فریضہ اور ان کی منصبی ذمہ داری ہے، قرآن مجید نے اسی کو اقامت دین سے تعبیر کیا ہے، اقیموا الدین ولا تتفرقوا فیہ۔ (شوریٰ:۱۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اس حال میں دنیا سے رخصت ہوا کہ اس کی گردن میں کسی کی امامت کا طوق نہ ہو، اس کی موت جاہلیت یعنی کفر کی موت ہے، (۳) یہاں تک کہ مسلمانوں کی امارت اور ان کی جماعتی قوت کو محفوظ رکھنے اور کمزوری سے بچانے کے لئے حکم ہوا کہ اگر امیر سے کوئی ناپسندیدہ بات بھی دیکھی جائے تو صبر سے کام لیا جائے تاکہ انتشار نہ پیدا ہو۔ (۴)

سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جماعت کے بغیر اسلامی زندگی نہیں ہو سکتی اور امامت کے بغیر جماعت کا قیام ممکن نہیں اور امارت کا دارومدار اطاعت اور فرمانبرداری پر ہے۔ (۵)

چنانچہ فقہاء نے بالاتفاق امارت کو مسلمانوں کی اجتماعی ذمہ داری قرار دی ہے۔ (۶)

دار الکفر میں شرعی إمارت

جہاں مسلمان اکثریت میں نہ ہوں اور سیاسی اعتبار سے ان کو غلبہ حاصل نہ ہو وہاں امامت کا قیام مسلمانوں کا فریضہ ہے یا نہیں؟ یہ اہم سوال ہے، حقیقت یہ ہے کہ آیات وروایات میں کہیں کوئی ادنیٰ اشارہ تک اس بات کا نہیں ملتا کہ امارت ان ہی جگہوں کے لئے ہے جہاں مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو۔

کتاب وسنت کی شہادت

بلکہ قرآن وحدیث کے شواہد اس سلسلہ میں بہت واضح ہیں، چنانچہ خود قرآن مجید میں ذکر ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام، حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اجتماعیت کے ساتھ اقامت دین کا حکم دیا، (شوریٰ:۱۳) حالاں کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پوری زندگی مظلومیت اور مغلوبیت میں گذری۔

اسی طرح حضرت طالوت علیہ السلام کو اس وقت امیر بنایا گیا

(۱) ابوبکر جصاص رازی: احکام القرآن:۲/۲۵۶، ھذا خطاب لمن یملك تنفیذ الاحکام

(۲) حافظ ابن حجر نے اس آیت کی تشریح میں ایک بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ اللہ اور رسول کے ساتھ مستقلاً "اطیعوا" کا لفظ لا کر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اللہ اور رسول اللہ کی اطاعت اصلاً مقصود ہے اور "اولوالامر" اس لئے مستقل طور پر "اطیعوا" کا لفظ نہیں لایا گیا، اس لئے کہ ان کی اطاعت مستقل نہیں بلکہ اس لئے کہ وہ خدا اور رسول کے احکام نافذ کرتے ہیں، یہاں تک کہ اگر وہ کسی معصیت کا حکم دیں تو اس کی پیروی نہیں کی جائے گی۔

(۳) بخاری:۲/۱۰۵۷، باب السمع والطاعة للامام، مسلم:۲/۱۲۷، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمین

(۴) بخاری:۲/۱۰۵۷، باب السمع والطاعة للامام، مسلم:۲/۱۲۵، باب وجوب طاعة الامراء

(۵) جامع ابن عبدالبر:۲۲

(۶) قاضی ابوالحسن ماوردی: الاحکام السلطانیة، الباب الاول

جب بنی اسرائیل پر عمالقہ کو غلبہ حاصل ہو چکا تھا، بلکہ وہ ان سے جزیہ اور خراج وصول کر رہے تھے،(۱) قرآن میں اُبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيْلِ اللهِ، (بقرہ: ۲۴۶) (ہمارے لئے ایک امیر بھیج دیجئے جن کے ساتھ مل کر ہم جنگ کریں) میں مَلِكًا سے مراد امیر ہی ہے،(۲) اسی طرح حضرت جالوت علیہ السلام کی یہ امارت دار الکفر میں تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں مکہ دار الحرب تھا اور مدینہ وغیرہ بھی اس وقت تک دار الکفر ہی تھا، اس لئے کہ وہاں مسلمان ہونے والوں کی تعداد بہت معمولی اور تھوڑی تھی لیکن اس کے باجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے جن باشندوں سے بیعت لی وہ امارت کی بیعت تھی کہ ہم آرام و تکلیف میں سمع و طاعت کی راہ اختیار کریں گے اور امیر سے نہ جھگڑیں گے۔(۳)

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم بھی دین کے اس مزاج کو سمجھتے تھے، چنانچہ یمامہ میں اسود عنسی کے دعوئ نبوت کے بعد اکثر لوگ مرتد ہو گئے، اذانیں بند ہو گئیں اور وہ مکمل طور پر دار الحرب ہو گیا، اس درمیان ایک صاحب نے ان کو قتل کر ڈالا، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو اپنا امیر متعین کیا اور وہ کافروں سے جنگ کی یہاں تک کہ فتح پائی، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی امارت دار الکفر میں تھی۔

فقہاء کی رائے

چنانچہ فقہاء نے بھی اس حقیقت کو محسوس کیا اور انھوں نے دار الکفر میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے بھی یہ بات واجب قرار دی ہے کہ وہ حکومت سے ایک مسلمان والی کا مطالبہ کریں یا خود اجتماعی طور پر کسی کو اپنا امیر منتخب کر لیں جو ان کے لئے قاضی مقرر کرے اور اوقاف وغیرہ کا نظم کرے۔(۴)

البتہ مسلمانوں کی یہ جزوی امارت ان ہی قوانین کو نافذ کرے گی جس سے وہ عاجز اور مجبور نہ ہو،(۵) گویا ہندوستان کی شرعی اِمارت حدود و قصاص کے احکام کو نہ چھیڑے۔

ماضی بعید کی نظیریں

پھر یہ مسئلہ فتاویٰ کی کتابوں میں بند نہیں رہا ہے بلکہ وقت کے بالغ نظر اور نبض شناس علماء نے اسے برتا بھی ہے اور تاریخ کی کتابوں میں اس کے نظائر موجود ہیں، چنانچہ ایک عرب تاجر ''سلیمان'' نے اسلام کے ابتدائی عہد میں ملک چین میں مسلمانوں کے تنازعات کے حل کے سلسلے میں ''خانقو'' نامی شہر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہاں شاہ چین کی طرف سے مسلمانوں کے لئے خود مسلمانوں میں سے ایک ''حَکَم'' (قاضی) متعین تھا، وہی مسلمانوں کے لئے عیدین اور جمعہ قائم کرتا تھا اور قرآن کے حکم کے مطابق ان کے تنازعات کے فیصلے کرتا تھا۔

اہل عراق حکومت کافرہ کے تحت مقرر ہونے والے ایسے مسلمان والی کو فارسی زبان میں ''ہنرمند'' کہا کرتے تھے اور ''ابن شہریار'' کے سفرنامہ ''عجائب الہند'' میں لکھا ہے کہ ہندوستان کے شہر مدراس کے قریب ایک جگہ ''صیمور'' میں مسلمانوں کے لئے ''ہنرمن'' مقرر تھے جن کا نام عباس بن ہامان تھا۔

اسی طرح مسعودی جس نے ۳۰۴ھ میں ہندوستان کی سیاحت کی ہے، نقل کرتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان کے اس جنوبی علاقہ میں غیر مسلم بادشاہ کی طرف سے مسلمانوں کے لئے

---

(۱) معالم التنزیل

(۲) ملکا کی یہی تفسیر قاضی بیضاوی، ابوسعود، علامہ زمخشری اور امام رازی وغیرہ نے کی ہے۔

(۳) صحیح بخاری، عن عبادہ بن صامت: ۱۰۶۹/۲، باب کیف یبایع الامام الناس

(۴) فقہ کی بہت سی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے، مثلاً ملاحظہ ہو: ابن ہمام کی فتح القدیر: ۳۶۵/۲، ابن عابدین شامی کی رد المحتار: ۵۹۴/۱، جلد: ۳۳۹/۳، ابن نجیم مصری کی البحر الرائق: ۲۹۸/۲، ابن قاضی سماوہ کی جامع الفصولین: ۱۴/۱ وغیرہ۔ (۵) شیخ الاسلام ابن تیمیہ: کتاب الاختیارات

''ہنرمن'' مقرر تھا جس کا نام ابوسعید بن زکریا تھا ، یہ ہنرمن مسلمانوں کے رئیس اور امیر ہوتے تھے اور مسلمان ان کے احکام ماننے کے پابند تھے۔(۱)

شاہ عبدالعزیز صاحب کا فتویٰ

ہندوستان میں جس وقت مسلم حکومت کا ستارہ غروب ہورہا تھا اور انگریز اپنی شاطرانہ چال اور عیاری سے تجارت کی منڈیوں سے نکل کر حکومت کے تخت وتاج سے کھیل رہے تھے، خاندان ولی اللّٰہی کا ایک دردمند اور بالغ نظر مردکار شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ اپنی آنکھوں سے ان حالات کو دیکھ رہا تھا، ان کی نظر دور اندیش نے سمجھ لیا کہ اب یہاں سے مسلمان کا سیاسی زوال ہونا ہی چاہتا ہے اور عملی طور پر اَب ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے جو کام کرنے کا ہے وہ یہ ہے کہ اپنی دینی اقدار کی حفاظت کے لئے یہ حکومت کے کاموں میں دخل انداز ہوئے بغیر ''امارت'' اور اس کے تحت قضاء کا شرعی نظام قائم کرلیں۔

انھوں نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہوئے جو فتویٰ دیا وہ حسب ذیل ہے :

> اگر دارالحرب میں کفار کی طرف سے مسلمانوں کے لئے کوئی والی مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے ، ورنہ مسلمانوں کو چاہئے کہ ایک شخص کو جو امین اور دیانتدار ہو اپنا سردار قرار دے لیں کہ اسی کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کا قیام، ایسے نابالغ بچوں کا نکاح جن کا کوئی ولی نہ ہو، یتیموں کے مال کی حفاظت، نزاعی مقدمات میں شریعت کے متعین کردہ حصے کے مطابق وراثت کی تقسیم وغیرہ عمل میں آئے نیز اُمور سلطنت میں کوئی مداخلت اور خلل اندازی بھی نہ کی جائے۔(۲)

برطانوی ہند میں امارتِ شرعیہ

ہمارے ملک ہندوستان میں بھی برطانوی حکومت کے آغاز کے ساتھ ہی علماء نے صرف فتویٰ ہی دینے پر اکتفاء نہ کیا بلکہ اس پرشور اور ہنگامہ خیز دور میں بھی برابر اس شمع کو روشن رکھنے کے لئے کوشاں رہے، چنانچہ حضرت سید احمد شہیدؒ نے امارت قائم کی اور اپنے عہد امارت میں مولانا عبدالحی صاحبؒ کو اور حاجی امداد اللہ مہاجر مکی (م: ۱۳۱۷ھ) نے امارت کی بنیاد رکھ کر مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کو اپنے محدود حلقۂ امارت میں قاضی نامزد کیا۔

اس سلسلے کی آخری کڑی مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ (۱۲۹۹-۱۳۵۹) ہیں، انھوں نے ملک گیر سطح پر برطانوی عہد میں نظام امارت کے قیام کی مہم چلائی، تمام بزرگوں نے ان کی تائید کی اور صوبہ بہار میں انھوں نے اس کی عملی مثال بھی قائم کردی جو اب تک ایک شمع فروزاں اور چراغ راہ کی صورت میں روشن ہے، ادامھا اللہ وزاد شرفھا۔

اسلامی ریاست اور جمہوریت

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اسلام کا سیاسی نظریہ جمہوریت سے قریب ہے، اس میں بادشاہت اور آمریت کا کوئی تصور نہیں ہے، اس میں مملکت کے سربراہ کا انتخاب عوامی رائے سے ہوتا ہے، مگر اسلام میں جمہور کی حیثیت مقننہ کی نہیں ہے بلکہ قانون سازی اور حاکمیت صرف اللہ کا حق ہے، إن الحکم الا للہ ، (الأنعام : ۵۷) یہ

---

(۱) سفرنامہ سلیمان تاجر: ۱۴، مطبوعہ: پیرس، عجائب الھند: ۴۲، مروج الذھب: ۲/۸۶، بحوالہ خطبۂ صدارت اجلاس ہفتم جمعیۃ علماء ہند، کلکتہ (ہندوستان اور مسئلہ امارت: ۸۶-۸۷)

(۲) فتاوی عزیزیہ: ۱/۳۲

ایک بنیادی اور جوہری فرق ہے، جو جمہوریت کے عام مفہوم اور اسلامی نقطۂ نظر کے درمیان خط امتیاز کھینچتا ہے، اسلام میں شوریٰ یا پارلیمنٹ کا کام صرف تنظیمی اُمور پر غور کرنا اور مصلحی احکام کی حالات پر تطبیق ہے، اس کے علاوہ جہاں تک عام انسانی حقوق کے تحفظ اور اظہار رائے وسیاسی آزادی کا مسئلہ ہے تو اسلام نے مناسب حدود میں ان کی جو رعایت کی ہے، موجودہ دور کی جمہوری اور سیکولر حکومتیں اس تمدنی ارتقاء اور سفر مسلسل کے باوجود بھی اس میں بہت پیچھے ہے۔

امام وامامت

امام کے لغوی معنی آگے اور سامنے کے ہیں —— شریعت میں اس لفظ سے ''امیر المسلمین'' بھی مراد لئے جاتے ہیں، ان کو ''امام اعظم'' کہا جاتا ہے، اس معنی میں ''امام'' سے متعلق احکام لفظ ''امیر'' کے تحت آچکے ہیں، عام اصطلاح اور عرف میں کسی خاص علم وفن کے مقتدیٰ اور اس کی ممتاز شخصیت کو بھی ''امام'' کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام بخاری، امام نحو سیبویہ وغیرہ۔

فقہ کی اصطلاح میں یہ لفظ اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جس کی نقل وحرکت کی پیروی نماز میں کی جاتی ہے اور جس کو ہمارے عرف میں بھی امام کہتے ہیں۔

نماز چوں کہ سب سے اہم عبادت ہے اور ایمان کے بعد تمام اعمال سے افضل اور اسلام کا رکن اعظم ہے اور مقتدیوں کی نماز کی بنیاد امام ہی کی نماز پر ہے، اس لئے اس منصب کو بڑی اہمیت اور عظمت حاصل ہے۔

منصبِ امامت کی اہمیت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنے میں سے بہترین افراد کو امام بناؤ؛ اس لئے کہ وہ تمہارے اور تمہارے پروردگار کے مابین تمہارے وکیل اور نمائندے ہیں، (۱) ایک حدیث میں ہے کہ اگر تم چاہتے ہو کہ تمہاری نمازیں قبول ہوں تو اپنے میں سے بہتر کو امام بناؤ، (۲) ایک حدیث میں آپ ﷺ نے امام کو مقتدیوں کی نماز کا ضامن قرار دیا ہے، (۳) جب آپ ﷺ مرض الموت میں تھے اور ضعف ونقاہت بہت بڑھ گئی تو سیدنا حضرت ابوبکر صدیق ؓ کو امام متعین کیا اور بہ اصرار انھیں کو امامت کرنے کا حکم فرمایا، (۴) جو یقیناً پوری اُمت میں افضل تھے۔

لیکن بہتر امام کے انتخاب کے مقابلہ اُمت کے اتحاد واتفاق اور اجتماعیت کو زیادہ اہمیت حاصل ہے اور فروعی اور جزوی باتوں کو اس اہم مقصد کے سامنے نظر انداز کر دینا شریعت کا مزاج ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ہر نیک وبد آدمی کے پیچھے نماز ادا کرلیا کرو، صلوا خلف کل برو فاجر، (۵) کیوں کہ بعض اوقات ''اہل تر'' امام کی طلب شدید انتشار اور اُمت کی پراگندگی کا باعث بن جاتا ہے —— کاش ہم لوگ اس حقیقت کو سمجھیں!!

جو لوگ امام بن سکتے ہیں

فاسق، بدعتی دیہاتی، نابینا، ولد الزنا، کمر سے جھکا ہوا، لنگڑا، تیمم کر کے نماز ادا کرنے والا، مقیم مسافروں کے لئے اور مسافر مقامی لوگوں کے لئے امام بن سکتا ہے، معذور آدمی جس کو مسلسل

(۱) أخرج الدارقطني في كتاب الجنائز: ۳/۷۴، برقم: ۱۸۶۳، عن ابن عمرؓ
(۲) دار قطني: ۱/۳۱۹، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة أم الكتاب في الصلاة وخلف الإمام
(۳) ترمذي: ۱/۵۱
(۴) بخاري عن أنس: ۲/۶۴۰
(۵) الهداية: ۱/۱۲۲

ناک سے خون وغیرہ آرہا ہو، معذوروں کا، اشارہ سے نماز ادا کرنے والا اشارہ سے نماز پڑھنے والوں کا، بیٹھا ہوا شخص کھڑے لوگوں کا(۱) نابالغ نابالغوں کا اور مرد عورتوں کا امام ہوسکتا ہے، اس کے برعکس معذور صحت مندوں کی اور اسی طرح دوسرے لوگ جس نقص میں مبتلا ہیں اس نقص سے محفوظ رہنے والوں کی امامت نہیں کرسکتے، (۲) نفل پڑھنے والے بھی فرض پڑھنے والوں کے امام نہیں ہوسکتے، (۳) گونگا گونگوں کی اور جاہل (جو قرآن بہ قدر فرض بھی نہ پڑھ سکتا ہو) جاہلوں کی امامت کرسکتا ہے، ان لوگوں کی نہیں، جو کم سے کم بہ قدر فرض قرآن پڑھ سکتے ہوں، پاگل اور نشہ میں مدہوش امام نہیں ہوسکتا اور وہ لوگ بھی جو کسی کفریہ عقیدہ کے حامل ہوں، (۴) العیاذ باللہ۔

بعض اہم فقہی اختلافات

☆ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مسبوق کی اقتداء نہیں کی جاسکتی، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مسبوق کی اقتداء کی جاسکتی ہے۔(۵)

☆ امام احمدؒ کے یہاں ایک سخت شرط یہ ہے کہ امام کا عادل وصالح ہونا ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر فاسق شخص امامت کرے، تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔(۶)

جن کی امامت مکروہ ہے

اوپر جن حضرات کا ذکر ہوا ان میں بہت سے لوگوں کی امامت مکروہ ہے، چنانچہ فاسق، سودخواری میں مشہور، اہل بدعت، معراج کے منکر کی امامت مکروہ ہے، نابینا کی امامت مکروہ ہے، (۷) چنانچہ مفسر الامت حضرت عبداللہ ابن عباس جو اخیر عمر میں نابینا ہوگئے تھے امامت سے احتراز فرماتے تھے۔(۸)

ولد الزنا کی امامت جائز تو ہے مگر مکروہ ہے، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانہ میں ''مقام عقیق'' کے ایک امام کو اسی بنا پر امامت سے منع فرما دیا تھا (۹) اگر کسی کے گھر میں نماز پڑھنے کی نوبت آئے، تو صاحب خانہ کی اجازت کے بغیر دوسرے کا امامت کرنا مکروہ ہے، اور یہی حکم اداروں اور ان کے ذمہ داروں سے متعلق ہے، حضرت مالک بن حویرث ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اسے ناپسند فرمایا ہے۔(۱۰)

عورت کی امامت

مرد عورت کی امامت کرسکتا ہے، اگر ان کی امامت کی نیت کرلے، البتہ خلوت کی کیفیت نہ ہو، اگر تنہائی کی کسی جگہ میں امامت کر رہا ہو، اور مقتدی خواتین میں سے بعض اس کی محرم ہو، تب تو حرج نہیں، اور اگر کوئی محرم نہ ہو اور مقتدی تنہا خواتین ہو، جماعت میں کچھ مردوں کی شرکت نہ ہو تو یہ مکروہ ہے۔(۱۱)

عورت مرد کی امام نہیں ہوسکتی، لیکن عورتوں کی امامت کرسکتی ہے، گو عورتوں کی تنہا جماعت اور ان ہی میں سے کسی عورت کی امامت بھی کراہت سے خالی نہیں اور ان کا تنہا نماز پڑھنا افضل ہے،

---

(۱) عالمگیری:۱/۸۵، مسلم:۱/۱۷۸، باب استخلاف الامام اذا عرض له عذر (۲) عالمگیری:۱/۸۶
(۳) حوالۂ سابق (۴) ملخص از : هنديه:۱/۸۵-۸۶
(۵) دیکھئے فتح القدیر:۱/۲۷۰، الشرح الصغیر:۱/۴۲۴، المغنی :۲/۱۰۵، مغنی المحتاج :۱/۲۵۹
(۶) المغنی :۳/۲۳، بتحقیق شیخ عبداللہ ترکی (۷) هنديه:۱/۸۴-۸۵
(۸) هنديه:۱/۸۵-۸۶ (۹) حوالۂ سابق ، عن يحيی بن سعيد
(۱۰) حوالۂ سابق ، عن ابی عطيه (۱۱) هنديه :۱/۸۵

لیکن اگر جماعت بنا ہی لے، تو امام کو صف کے وسط میں کھڑا ہونا چاہئے، نہ کہ آگے، آگے کھڑے ہوکر نماز پڑھنے میں مزید کراہت ہے، اگر چہ کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔(۱)

تراویح میں نابالغوں کی امامت

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نابالغ بالغوں کی امامت نہیں کرسکتا، دوسرے ائمہ کے یہاں کرسکتا ہے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن سلمہ جو اپنی قوم میں سب سے زیادہ قرآن کے حافظ تھے اور نابالغ تھے، امامت کیا کرتے تھے، (۲) امام ابوحنیفہ کے یہاں یہ حدیث ناواقفیت پر محمول ہے کہ ممکن ہے اہل قبیلہ کو، جو نو مسلم تھے اس مسئلہ کی واقفیت نہ رہی ہو۔(۳)

• البتہ فقہاء احناف میں بھی علماء بلخ نے تراویح اور سنتوں میں اجازت دی ہے کہ نابالغ بچے بالغوں کی امامت کریں لیکن صاحب ہدایہ وغیرہ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے کہ نابالغ نوافل میں بھی بالغوں کی امامت نہیں کرسکتا، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

علی قول ائمة بلخ يصح الاقتداء بالصبيان في التراويح و السنن المطلقة كذا في فتاوی قاضی خان ، المختار انه لا يجوز في الصلوات كلها كذا في الهداية وهو الاصح كذا في المحيط . (۴)

ائمہ بلخ کے قول کے مطابق تراویح اور سنن مطلقہ میں بچوں کی امامت صحیح ہے، ایسا ہی فتاوی قاضی خان میں بھی ہے، اور قول مختار یہ ہے کہ تمام نمازوں میں صحیح نہیں ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے اور یہ آخری رائے زیادہ صحیح ہے جیسا کہ محیط میں ہے۔

ناپسندیدگی کے باوجود امامت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے امام کی مذمت کی ہے جو مقتدیوں کی ناپسندیدگی کے باوجود امامت کیا کرے، (۵) لہٰذا اگر یہ ناپسندیدگی اس کی کسی کوتاہی یا اس سے افضل امام کی موجودگی کی وجہ سے ہو تو اس شخص کا امامت کرنا مکروہ ہے اور اگر اس کے بغیر اور بلا وجہ ہو تو مکروہ نہیں، کیوں کہ اس میں امام کا کوئی قصور نہیں، وان هو احق لا والكراهية عليهم ۔(۶)

امامت کا زیادہ حقدار

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ امامت کا سب سے زیادہ مستحق وہ ہے جو ''اقرأ'' ہو (۷) ——— یعنی خوب بہتر قرآن پڑھنے والا ہو، پھر وہ ہے جو ''أعلم'' یعنی احکام نماز سے خوب واقف ہو اسی بنا پر (۸) حنابلہ کے نزدیک بادشاہ، صاحب خانہ، اور امام مقرر کے بعد زیادہ استحقاق بہتر قرآن پڑھنے والے کا ہے، (۹) حنفیہ، مالکیہ اور شوافع (۱۰) کے نزدیک ''اقرا'' سے زیادہ

(۱) هنديه ۱/۸۵
(۲) ابوداؤد ۱/۸۶، باب من احق بالامامة
(۳) حقیقت یہ ہے کہ حدیث خود شوافع کے حق میں بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اس روایت میں یہ بھی ہے کہ سجدہ کی حالت میں بعض اوقات ان کی سرین کھل جاتی تھی چنانچہ مقتدیوں نے بعض لوگوں کے عار دلانے پر ان کے لئے کپڑے بنائے، اس حدیث سے تو بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مقام ستر کا چھپانا بھی ضروری نہیں حالانکہ خود شوافع بھی اس کے قائل نہیں ہیں، (ابوداؤد ۱/۸۶، باب من احق بالامامة)
(۴) هنديه ۱/۸۵
(۵) ابوداؤد ۱/۸۸، باب الرجل يؤم القوم وهم له كارهون ، عن عبدالله ابن عمرؓ
(۶) ردالمحتار ۲/۲۹۸
(۷) ابوداؤد ۱/۸۶، باب من احق بالامامة ، ترمذی ۱/۵۵، باب من احق بالامامة
(۸) المغنی ۳/۱۱
(۹) ردالمحتار ۲/۲۹۴
(۱۰) المغنی ۳/۱۱

مستحق وہ شخص ہے، جس میں زیادہ تفقہ ہو، اور احکام سے زیادہ واقف ہو، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو امامت میں ترجیح دی، (۱) حالاں کہ قراءت کے اعتبار سے حضرت ابی بن کعبؓ کو فضیلت حاصل تھی، اور اس لئے کہ ''قراءت'' میں مہارت کا تعلق نماز کے صرف ایک رکن سے ہے، اور علم کا تعلق نماز کے تمام ارکان سے ہے، اس لئے احکام شریعت کی واقفیت میں فائق ہونا زیادہ اہم ہے۔

چنانچہ حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ امامت کا سب سے زیادہ مستحق وہ شخص ہے جو نماز کے احکام سے سب سے زیادہ واقف ہو اور نماز میں قرآن کی جو مقدار سنت ہے اس کا حافظ بھی ہو، نیز ظاہری برائیوں سے محترز ہو، دین کے معاملہ میں لوگ اس پر انگشت نمائی نہ کرتے ہوں، اگر اس میں سب مساوی ہوں تو قرأت وتجوید سے زیادہ واقف، پھر سب سے زیادہ گناہوں سے محترز، پھر سب سے زیادہ عمر دراز پھر وجیہ صورت اور پھر سب سے عالی نسب، امامت کا زیادہ حقدار ہے، غرض جو کمالات لوگوں کی زیادہ توجہ اور نشاط کا باعث بن سکتے ہوں ان کو پیش نظر رکھا جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس میں بھی سب مساوی ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے گی۔

مگر یہ اس صورت میں ہے کہ جب امیر المومنین یا مسجد کا متعین امام نہ ہو، مسجد کے متعین امام کی موجودگی میں وہی امامت کا زیادہ مستحق ہوگا۔(۲)

ٹیپ ریکارڈ اور ٹی وی کے ذریعہ امامت

اگر ٹیپ ریکارڈ کے ذریعہ اذان، امامت اور نماز کے ارکان محفوظ کر لئے جائیں تو وہ اذان اور اقامت کے لئے کافی نہیں اور نہ ایسے ریکارڈ کو نماز کا امام قرار دیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ٹیلی ویژن اور ریڈیو پر بھی نماز کی اقتداء نہیں کی جاسکتی، اس لئے کہ امام کی حیثیت ایک بے جان و بے روح مشین کی نہیں بلکہ ایک ایسے رہنما اور رہبر کی ہے، جو خود اپنی طرف سے اور تمام نمازیوں کی طرف خدا کی چوکھٹ پر سر جھکائے ہوئے ہو، وہ جب نماز پڑھتا ہے تو صرف زبان ہی سے نہیں دل و دماغ کے ساتھ اللہ کے حضور حاضر رہتا ہے اور اس کے خشوع وخضوع کی کیفیات جذبات واحساسات مقتدیوں کی نماز کی ضامن اور عند اللہ اس کی قبولیت کا ذریعہ ہوتے ہیں، ظاہر ہے مشینوں کے ذریعہ ان جذبات واحساسات کی نقل تو نہیں ہوسکتی، دوسرے ''اقتداء'' کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ امام ومقتدی کے درمیان عام رہ گذر یا ایسی نہر کا فاصلہ نہ ہو جس سے کشتی گذر سکتی ہو۔(۳)

اب ظاہر ہے کہ ٹی وی اور ریڈیو کے ذریعہ دور دراز سے ہونے والی امامت میں مقتدیوں اور امام کے درمیان غیر معمولی فاصلہ ہوجائے گا۔

خلاف مسلک امام کی اقتداء

امامت کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام فروعی مسائل میں دوسرے مسلک کا حامل ہو اور مقتدی دوسرے مسلک کا حامل ہو، تو کیا مقتدیوں کے لئے ایسے امام کی اقتداء کرنا جائز ہوگا، اس سلسلہ میں راقم الحروف نے مختارات النوازل کے حاشیہ پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور اس کا خلاصہ اپنے ایک فتویٰ میں ذکر کیا ہے، وہی یہاں نقل کیا جاتا ہے :

---

(۱) بخاری، حدیث نمبر:۶۷۸۱

(۲) ملخص از : الفتاوی الهندیه:۱/۸۳-۸۴، خلاصة الفتاوی:۱/۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶، الهدایه:۱/۱۲۸-۱۲۸، اس کے سارے ہی فقہی احکام انہیں کتب سے ماخوذ ہیں۔

(۳) فتاویٰ عالمگیری:۱/۸۷

فروعی مسائل میں اختلاف کی چند صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے مسائل میں اختلاف ہو، ایسی صورت میں اقتداء میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ اقتداء نماز تک محدود ہے، نماز سے باہر کے افعال سے متعلق نہیں، اگر اختلاف خود افعال نماز یا احکام طہارت میں ہے، تو یہ اختلاف اولیٰ اور غیر اولیٰ، بہتر اور کم بہتر کا ہے، یا جائز و ناجائز کا؟ اگر بہتر اور کم بہتر کا اختلاف ہے تو اب بھی بالاتفاق اقتداء میں کوئی حرج نہیں، اگر اختلاف جائز ہونے اور نہ ہونے کا ہو، مثلاً امام عورت کو چھونے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا قائل نہ ہو، مقتدی قائل ہو تو ایسی صورت میں اگر اختلافی مسائل میں احتیاط ملحوظ رکھتا ہو اور مواقع اختلاف سے بچتے ہوئے ایسا عمل کرتا ہو جو تمام فقہاء کے نزدیک درست ہو جائے تو بالاتفاق اس کی اقتداء کی جاسکتی ہے۔

ہاں! اگر اختلاف ایسے مسائل میں ہو کہ امام کی رائے پر نماز درست ہو جاتی ہو اور مقتدی کے مسلک پر نماز درست نہ ہوتی ہو اور امام اپنے مسلک پر عمل کرے تو اس صورت میں بعض فقہاء کے نزدیک مقتدی کے لئے اس کی اقتداء درست نہیں ہوگی، لیکن امام ابوبکر جصاص رازیؒ (جو مشہور اور مستند حنفی فقیہ ہیں) کا قول ہے کہ نماز درست ہو جائے گی اور اسی قول کو محقق علماء علامہ ابن ہمام اور ان کے استاذ شیخ سراج الدین وغیرہ نے قبول کیا ہے۔(۱)

یہی رائے ائمہ اربعہ میں امام احمدؒ سے بوضاحت وصراحت منقول ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

فأما المخالفون في الفروع كأصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي فالصلاة خلفهم صحيحة غير مكروهة نص عليه أحمد، لأن الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يزل بعضهم يأتم ببعض مع إختلافهم في الفروع فكان ذالك إجماعاً. (۲)

جن لوگوں سے فروعی مسائل میں اختلاف ہو، جیسے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے اصحاب، تو ان کے پیچھے نماز درست ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں، امام احمدؒ نے اس کی صراحت کی ہے، کیوں کہ صحابہ اور تابعین اور بعد کے لوگ ایک دوسرے کی اقتداء میں نماز ادا کرتے تھے، باوجودیکہ فروعی مسائل میں ان کے درمیان اختلاف رائے تھا۔

امان

''امان'' سے مراد امن حاصل ہو جانا ہے، اسلام جو انسانیت کی تہذیب اور اس کے تمدن کی تعمیر میں اپنی نظیر نہیں رکھتا اور جس نے اس وقت انسانیت کو شائستگی اور مدنیت کا سبق دیا جو تاریخ کا تاریک ترین دور سمجھا جاتا ہے، اس کے کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے دنیا کو اس وقت بین الممالک اور بین الاقوامی قوانین دیئے، اختلاف کی حدیں مقرر کیں، اور عین نزاع اور جنگی حالات میں بھی باہمی روابط کو ایک حد تک برقرار رکھنے کے اُصول وضع کئے جس کا اس وقت تصور تک نہ تھا، ان ہی قوانین میں ''امان'' بھی ہے۔

امان کی مصلحت

کافروں کو اسلام کی طرف لانے کی سب سے بہتر تدبیر یہ تھی کہ ان کو مسلمانوں کے ساتھ اختلاط اور رہن سہن کا موقع حاصل ہو، یہاں تک کہ وہ اسلام کی فکری بالیدگی اور اسلامی تہذیب کی خوبیوں اور اس کے بہتر گوشوں کو بہ چشم سر ملاحظہ کر سکیں اور ان کے دلوں کو فتح کیا جا سکے، اسی طرح مسلمانوں کو ان کے یہاں جا کر معاشی

(۱) الکفایۃ: ۱/۳۸۱، نیز دیکھئے: ردالمحتار: ۱/۴۴۴
(۲) المغنی: ۳/۲۳

مسابقت میں حصہ لینے اور جنگی اعتبار سے کمزور ہونے کی صورت، مصالحت کرنے کی گنجائش رہے، (۱) قرآن نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا :

وان احدمن المشرکین استجارک فاجرہ . (التوبہ:۶)

کہ اگر کوئی مشرک تم سے پناہ مانگے تو تم پناہ دے دو۔

اسلام کی فراخدلی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں اتنی وسعت رکھی ہے کہ دارالاسلام میں رہنے والے ہر مسلمان شہری کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ دارالکفر کے کسی شہری کو پناہ دے دے، اس کی دی ہوئی پناہ یعنی تمام مسلمانوں اور حکومت کے لئے قابل قبول ہوگی اور اس معاملہ میں دھوکہ دینا سخت گناہ اور معصیت کی بات ہوگی، (۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اس معاملہ میں کس قدر فراخ دل واقع ہوا ہے اور ملک کے تمام شہریوں کے ساتھ کس قدر مساوات اور برابری کا معاملہ کرتا ہے۔

ہمارے زمانہ میں اگر اس طرح کی عام اجازت دے دی جائے تو بسا اوقات سخت دشواری اور عالم اسلام کے لئے خطرہ پیدا ہوجانے کا امکان ہے: اس لئے انفرادی طور پر ملک کے ہر شہری کو اس کا اختیار دینے کے بجائے اگر مملکت تنہا اس کی مختار ہو اور اس کی حیثیت پورے ملک کے شہریوں کی جانب سے اس معاملہ میں وکیل اور نمائندہ کی ہو جائے تو زیادہ مناسب ہوگا، شاہ ولی اللہؒ کے طرز تعبیر سے بھی اس بات کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ملتا ہے؛ اس لئے کہ شاہ صاحبؒ نے امان دینے کی نسبت مسلمانوں کے سربراہ اور امیر کی طرف کی ہے۔ (۳)

مسلمانوں کی دارالحرب میں آمد

اس امان کی دو صورتیں ہوگی، ایک یہ کہ مسلمان دارالحرب میں ان سے امان حاصل کر کے داخل ہوں، ایسے مسلمان کے لئے دارالحرب کے لوگوں کے ساتھ کوئی دھوکہ وغیرہ کا معاملہ کرنا قطعاً جائز نہیں، اس مملکت کے ہر شہری کا خون، مال اور عصمت اس کے لئے حرام ہے، اگر وہ ان کی کوئی چیز لے کر آجائے تو اس کا استعمال حرام ہوگا اور اس کا صدقہ کر دینا واجب ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دارالحرب میں اس کے لئے سود لینا جائز ہوگا جب کہ وہاں کے باشندے خود اپنی مرضی سے دے رہے ہوں، (۴) اس لئے کہ دارالحرب کی معیشت کو جس قدر کمزور کیا جائے اسی قدر دارالاسلام کے لئے بہتر ہے، البتہ چوں کہ امان کی وجہ سے معاہدہ ہو چکا ہے اس لئے دھوکہ دہی اور غصب وغیرہ کی اجازت نہیں۔

کافروں کا دارالاسلام میں داخلہ

دوسری صورت یہ ہے کہ دارالکفر کا کوئی باشندہ امان لے کر اسلامی مملکت میں داخل ہو، ایسے آدمی کو امیر المسلمین اپنی صواب دید پر ایک سال سے کم مدت تک یہاں قیام کی اجازت دے سکتا ہے، اس لئے کہ اس سے زیادہ مدت تک کسی غیر ملکی شہری کے رہنے کی وجہ سے اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ وہ جاسوسی اور سازشیں کرنے لگے اور اس سے اس بات کی وضاحت بھی کردی جائے گی کہ ایک سال تک یہاں قیام کرنے کی صورت میں تم اسی ملک کے غیر مسلم شہری یعنی ذمی شمار کئے جاؤ گے اور اُصول کے مطابق تم سے جزیہ وصول کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس کے بعد وہ یہاں رہ جائے تو اس ملک کا شہری شمار ہوگا اور اسے دارالحرب جانے کی اجازت نہ ہوگی۔

---

(۱) شاہ ولی اللہ الدهلویؒ : حجة اللہ البالغہ:۲/۱۶۱، (المطبعة المصرية السنية)

(۲) بخاری:۱/۴۴۹-۵۵۰-۴۵۱، باب ذمة المسلمين وجوارهم

(۳) حجة اللہ البالغہ:۲/۱۶۱

(۴) اس مسئلہ پر لفظ ''ربوا'' کے تحت انشاء اللہ ایک گونہ تفصیل سے گفتگو ہوگی

حق شہریت

واضح ہو کہ اس درمیان یعنی ایک سال کے اندر اس سے کسی قسم کا ٹیکس وصول کرنا درست نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ امان دیتے وقت ایسی کوئی شرط ہوچکی ہو، اس کی اور اس کے سامان کی حفاظت کی جائے گی، اگر کسی مسلمان نے اس کو قتل کر دیا تو مسلمان سے خون بہا وصول کیا جائے گا، مسلمانوں کے یا خود ان کے مقامات مقدسہ کی زیارت پر کوئی ٹیکس نہیں لیا جائے گا، چنانچہ علامہ شامی نے اپنے زمانہ میں بیت المقدس کے عیسائی زائرین سے ٹیکس وصول کرنے کی مذمت کی ہے، ان امان لے کر آنے والوں میں اگر وہ کسی کو قتل کر ڈالیں تو قتل کر دیا جائے گا، کسی کو تہمت لگائیں تو تہمت کی سزا دی جائے گی، لیکن دوسرے جرائم پر اسلامی سزائیں نہیں دی جائیں گی۔(۱)

امانت

''امانت'' کے معنی حفاظت کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ''امانت'' سے قریبی مفہوم کا حامل ایک اور لفظ ''ایداع'' ہے، یہ ودیعت یا ایداع میں صاحبِ مال خاص اسی ارادہ سے مال کسی کے حوالہ کرتا ہے اور اس کی حفاظت ونگہبانی کے لئے ذمہ دار بناتا ہے جب کہ امانت میں یہ ضروری نہیں بلکہ کسی معاہدہ یا معاملہ کے ذریعہ ہو، یا یوں ہی کسی کی کوئی چیز آجائے اور آدمی اس کی حفاظت کرے، اسے بھی امانت کہتے ہیں، مثلاً کسی کی چیز ہوا میں اُڑ کر آجائے تو جس کے پاس آئے اس کا شرعی فریضہ ہے کہ وہ اس کی حفاظت کرے اور صاحبِ شئ کو اس کا سامان واپس کر دے یہ امانت ہوگی ودیعت نہ ہوگی۔(۲)

ودیعت کی تعریف اور اس کی شرائط واحکام کا بیان انشاء اللہ خود اس لفظ کے تحت آئے گا، یہاں امانت کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں جن میں ''ودیعت'' بھی داخل ہے۔

امانت کا حکم

امانت کا حکم یہ ہے کہ اگر امین کے قبضہ سے اس کی زیادتی اور قصد و ارادہ کے بغیر مالِ امانت ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن اور ذمہ دار نہ ہوگا اور اس سے اس کا تاوان اور جرمانہ وصول نہ کیا جائے گا۔(۳)

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ عاریت پر سامان لینے والے اور امین سے اگر دھوکہ دیئے بغیر سامان ضائع ہوجائے اور اس نے اس میں کوئی خیانت بھی نہ کی ہو تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، (۴) البتہ اگر امین کی زیادتی، بدنیتی یا غفلت اس کا سبب بنی ہو اور اس نے اس کی حفاظت میں مطلوبہ چوکسی کا مظاہرہ نہ کیا ہو تو وہ اس کا ضامن اور ذمہ دار قرار پائے گا۔(۵)

مالِ امانت کی حفاظت

امین مالِ امانت کی حفاظت خود اپنے ہاتھوں بھی کر سکتا ہے اور ان لوگوں کے ذریعہ بھی کرا سکتا ہے جو اس کے عیال اور پرورش میں ہوں، اگر ان حالات میں وہ کسی طرح بغیر کوتاہی کے ضائع ہوگیا تو ضامن نہیں ہوگا اور اگر اس نے کسی تیسرے شخص کے حوالہ کر دیا یا کسی اور کے پاس بطور امانت رکھ دیا تو اس کا یہ عمل نادرست اور غیر قانونی ہوگا اور امانت ضائع ہوجانے کی صورت میں امین

(۱) ملخص از: الدر المختار مع رد المحتار: ۳/۲۴۷ تا ۲۵۰، والفتاوی الهندیه: ۲/۱۹۸ تا ۲۰۱
(۲) هامش هدایه ۳/۲۵۷، کتاب التعریفات: ۲۵۳
(۳) بدائع الصنائع: ۵/۲۱۴، بیان حال الودیعة
(۴) ابن ماجه: ۲/۱۷۳، باب الودیعة
(۵) الهدایه: ۳/۲۵۸

اس کا ضامن اور ذمہ دار ہوگا، البتہ اس سے وہ ایمر جنسی اور ناگزیر صورتیں مستثنیٰ ہیں: جب امانت کی حفاظت کے لئے اس کو اپنے گھر سے نکالنے یا کسی اور کے حوالہ کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہے جیسے سامان کشتی میں ہو اور وہ ڈوبنے کے قریب ہو یا گھر میں ہو اور آتش زدگی کی نوبت آجائے۔(۱)

مالِ امانت کی واپسی

اگر امین اپنا مال صاحب مال کے گھر میں لاکر رکھ دے اور کسی کے حوالہ نہ کرے، یا اس کے زیر پرورش کسی آدمی یا اس کے بچہ یا غلام کے حوالہ کردے اور وہ سامان صاحبِ مال کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔(۲)

امین جب صاحبِ مال کو اس کی امانت واپس کردے پھر کوئی دوسرا اس امانت کا حقدار نکل آیا تو امین پر کوئی ضمان نہیں، اگر صاحب مال موجود نہ ہو اور اس کی زندگی و موت کا کچھ حال معلوم نہ ہو تو وہ اس کی حفاظت کرتا رہے گا یہاں تک کہ جب اس کی موت کی اطلاع ہوجائے اور اس کے ورثاء کا پتہ بھی چل جائے تو ان کے حوالہ کردے مگر اسے صدقہ نہ کرے۔(۳)

(امانت کے سلسلہ میں احکام کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''ودیعت'')۔

مضاربت میں امانت کا حکم

اگر دو آدمیوں کے درمیان اس نوعیت کا معاملہ ہو کہ ایک شخص کا سرمایہ ہو دوسرے آدمی کی محنت، اور حاصل ہونے والا نفع دونوں کے درمیان کسی متعینہ تناسب پر تقسیم ہوجائے (۴) تو معاملہ کا جو فریق سرمایہ کاروبار میں استعمال کررہا ہے اس مال کا امین ہوگا اور سرمایہ (۵) کی حیثیت امانت کی ہوگی، اگر وہ شئی ہلاک ہوگئی تو وہ اس کا ذمہ دار اور ضامن نہ ہوگا۔(۶)

شرکت میں امانت کا حکم

اسی طرح جو مال دو آدمیوں کا مشترکہ سرمایہ ہو اور مقصود یہ ہو کہ دونوں مل کر اسے کاروبار اور تجارت وغیرہ میں لگائیں گے، پھر اس کے نفع سے استفادہ کریں گے تو اس صورت میں بھی ہر دو شریک ایک دوسرے کے مال کے لئے امین ہوں گے اور ان سے جو مال ضائع ہوجائے وہ تنہا اس کے ذمہ دار نہیں ہوں گے، بلکہ یہ خسارہ دونوں کو مشترک طور پر برداشت کرنا ہوگا۔(۷)

وکیل بحیثیتِ امین

وکیل کے حوالے جو کچھ مال کیا جائے وہ بھی امانت ہے، اگر اس کی تعدی اور زیادتی کے بغیر مال ضائع ہوگیا تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور یہ نقصان مؤکل کو برداشت کرنا پڑے گا، ہاں اگر ایسا ہوا کہ وکیل نے اپنے مؤکل کے لئے کوئی چیز خریدی اور اس بنیاد پر مؤکل کے حوالہ کرنے سے انکار کردیا کہ جب تک تم اس کی قیمت نہ ادا کردو گے ہم یہ سامان جسے تمہارے لئے ہی خریدا ہے تمہارے حوالہ نہ کریں گے پھر اسی دوران یہ مال ہلاک ہوگیا تو اب اس نقصان کا ذمہ دار خود وکیل ہوگا، مؤکل پر اس کی قیمت کی ادائیگی واجب نہ ہوگی۔(۸)

---

(۱) الهدايه:۳/۲۵۷، الفتاوىٰ الهنديه:۴/۳۳۹-۳۴۰، مال امانت کو کب ضائع کرنا سمجھا جائے گا؟ اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: الفتاوىٰ الهنديه:۴/۳۴۱-۳۴۲، خلاصة الفتاوىٰ:۴/۲۸۲-۲۸۳

(۲) ابو عاصم عامر کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔

(۳) الفتاوىٰ الهنديه:۴/۳۵۴

(۴) الهدايه:۳/۲۴۹

(۵) الهدايه:۳/۲۵۰

(۶) حوالۂ سابق

(۷) الهدايه:۴/۶۲۶

(۸) قدوری:۱۲۴

مالِ لقطہ کا امین

وہ مال جو کہیں گرا ہوا مل جائے،(۱) ملنے والے شخص کے ہاتھ میں امانت ہے اور اس کے لئے واجب ہے کہ پہلے تشہیر کرکے اس کا اطمینان کرلے کہ اس شی کا اصل مالک دریافت ہونا ممکن نہیں، اب چاہے تو اس کو غریبوں اور محتاجوں پر صدقہ کردے اور چاہے تو خود اپنے آپ پر استعمال کرلے، (۲) اس مال کے امانت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ اس کے ہاتھوں ضائع ہوگیا اور پھر اصل مالک نے دعویٰ کردیا تو وہ مال اٹھا لینے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، بشرطیکہ اس نے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے گواہ بنالیا ہو کہ میں اس سامان کو اصل مالک تک پہنچانے کی نیت سے اٹھا رہا ہوں۔(۳)

کرایہ کا سامان

کرایہ پر جو چیز حاصل کی جائے اس کی حیثیت بھی امانت ہی کی ہے یعنی اگر کرایہ پر لینے والا شخص کوئی زیادتی اور نامناسب استعمال نہ کرے، ان شرائط کو بھی نظر انداز نہ کرے جو کرایہ لیتے وقت باہم طے پائی تھیں اور پھر وہ سامان ضائع ہوجائے یا اس میں کوئی نقص پیدا ہوجائے تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، ہاں اگر اس کا غیر مناسب اور ناروا استعمال کرے یا ان شرطوں کی رعایت نہ کرے جو معاملہ کے وقت طے پائی تھیں اور اس کی وجہ سے کوئی نقص پیدا ہوجائے یا سامان ضائع ہوجائے تو اب وہ اس سامان کا ذمہ دار ہوگا۔(۴)

کاریگر کو حوالہ کیا ہوا سامان

صنعت کار اور کاریگر کو جو چیزیں دی جاتی ہیں مثلاً درزی، رنگریز، لوہار، موچی، بڑھئی، زرگر وغیرہ —— ان کی حیثیت اصل میں امانت کی ہوتی ہے لیکن چوں کہ انسان کی ہوس، خدا سے بے خوفی اور دین سے بے تعلقی کے تحت اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ یہ لوگ ایسی چیز پر قصداً قابض ہوجائیں اور ان کے ضائع ہونے کا عذر پیش کردیں یا اس کی حفاظت کے معاملہ میں غفلت اور کوتاہی سے کام لیں، اس لئے فقہاء نے از راہ مصلحت ان کو ضامن قرار دیا ہے، اس طرح ان سے جو چیز ضائع ہوجائے وہ وصول کرلی جائے گی اور ان کو اس معاملہ میں معذور نہیں سمجھا جائے گا۔(۵)

عاریت کا سامان

اسی طرح عاریت پر محض استعمال کی غرض سے جو چیز دی جاتی ہے اس کی حیثیت بھی امانت ہی کی ہے یعنی اگر عاریت پر لینے والے کی تعدی بے جا، ناروا اور عام معمول سے زیادہ استعمال کی وجہ سے اس شی کو نقصان پہنچ جائے یا ضائع ہوجائے تب تو وہ اس کا ضامن ہوگا ورنہ نہیں ہوگا —— یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک تعدی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا۔(۶)

امر

"امر" کے لغوی معنی کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں، اصطلاح میں طلب کی ایک خاص نوعیت کو امر کہا جاتا ہے، امر کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں اہل علم سے مختلف تعبیرات منقول ہیں، علامہ شوکانی نے انھیں نقل کیا ہے اور ان میں سے بعض تعریف پر علامہ

(۱) اسی کو فقہ کی اصطلاح میں "لقطہ" کہتے ہیں
(۲) الهدايه:۲/۶۱۵
(۳) مستفاد از : قدوری ۱۴۷، كنز الدقائق:۲۱۸
(۴) دیکھئے: فتاویٰ بزازيه على هامش الهنديه:۵/۹۸
(۵) عالمگیری :۴/۵۰۰، الباب الثامن والعشرون فی بیان حکم ما اخبر الخاص والمشترك
(۶) رحمة الامة:۲۱۵، كتاب العارية

رازی کے حوالہ سے اور خود اپنی جانب سے ملاحظات ذکر کئے ہیں، (۱) امام غزالی نے امر کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے :

القول المقتضی طاعة المامور بفعل المامور به .(۲)

وہ قول جو مامور سے مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) کوانجام دینے کا تقاضا کرتا ہو۔

—— گویا امر میں کسی فعل کا مطالبہ ہوا کرتا ہے، معتزلہ، ابواسحاق شیرازی، ابن الصباغ، ابن السمعانی وغیرہ نے اس میں ایک اور قید بڑھائی ہے، کہ یہ مطالبہ مطالبہ کرنے والے کی بلند حیثیت کے لحاظ سے کیا گیا ہو، علماء اُصول کی تعبیر میں علی سبیل الاستعلاء مطالبہ ہو، (۳) واقعہ ہے کہ یہ قید امر کی حقیقت میں بنیادی حیثیت کی حامل ہے، واما الاستعلاء ...... فھو شرط عند اکثر اصحابنا، (۴) اس طرح امر کی تعریف یہ ہوئی :

امر وہ کلام ہے جس کے ذریعہ کسی بات کا اس حیثیت سے مطالبہ کیا گیا ہو، کہ حکم دینے والا مامور سے برتر درجہ کا حامل ہے۔

قابل توجہ بحثیں

امر کے سلسلہ میں علماء اُصول نے مختلف بحثیں کی ہیں، جن میں بعض کا تعلق لغت سے، بعض کا علم کلام سے، اور بعض کا اُصول استنباط سے ہے اور اس وقت یہی تیسرا پہلو پیش نظر ہے، اس جہت سے چند بحثیں خاص طور پر اہمیت کی حامل ہیں :

اول یہ کہ امر کے صیغے کیا کیا ہیں؟

دوسرے امر کا معنی حقیقی کیا ہے؟

تیسرے کیا امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

چوتھے کیا امر کے تقاضہ میں یہ بات شامل ہے کہ مامور کو فوراً انجام دیا جائے؟

پانچویں کیا کسی بات کا امر اس کی ضد کی ممانعت کو مستلزم ہے؟ —— ان ہی پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ گفتگو کی جائے گی۔

امر کے صیغے

امر کے مفہوم کو بیان کرنے کے لئے ایک تو خود لفظ امر ہے، دوسرے وہ صیغے ہیں، جن میں کسی بات کے حتمی طور پر مطالبہ کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وہ چار ہیں :

(۱) امر حاضر: جیسے: اقم الصلاة۔ (ھود:۱۱۴)

(۲) فعل مضارع: جس پر لام امر داخل ہو، جیسے: فلیحذر الذین یخالفون عن أمرہ۔ (النور:۶۳)

(۳) امر کے معنی کو شامل اسم فعل، جیسے: علیکم انفسکم۔ (المائدہ:۱۰۵)

(۴) مصدر جو فعل امر کے قائم مقام ہو، جیسے: فضرب الرقاب (محمد:۴)۔ (۵)

استعمالی معانی

اس میں شبہ نہیں کہ امر لغوی اعتبار سے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے، امام رازیؒ نے اس کے پندرہ استعمالی معنی ذکر کئے ہیں :

امام رازیؒ کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ پندرہ معنوں میں استعمال ہوتا ہے :

۱) کبھی وجوب کو بتانے کے لئے، جیسے: اقیموا الصلاۃ۔

۲) کبھی استحباب اور افضلیت کو بتانے کے لئے، جیسے:

(۱) دیکھئے: ارشاد الفحول :۹۳-۹۲

(۲) المستصفیٰ :۱/۴۱۱

(۳) ارشاد الفحول :۹۶-۹۵

(۴) مسلم الثبوت مع الفواتح علی ھامش المستصفیٰ :۱/۳۶۹

(۵) مذکرۃ فی أصول الفقه للشنقیطی :۲۲۵

فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً ۔

۳) ارشاد یعنی دنیوی منفعت اور سہولت کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے، جیسے: فاستشهدوا ۔

۴) کبھی جواز اور اباحت کے لئے، جیسے: کلوا واشربوا ۔

۵) کبھی از راہ خفگی وتہدید، جیسے: اعملوا ماشئتم ۔

۶) کبھی احسان کے اظہار کے لئے، جیسے: كلوا مما رزقكم الله۔

۷) کبھی اکرام واحترام کے لئے، جیسے: ادخلوها بسلام امنين ۔

۸) کبھی مسخر کرنے اور مسخ کرنے کے لئے، جیسے: كونوا قردة ۔

۹) کبھی مخاطب کا عجز اور اس کی درماندگی کے اظہار کے لئے، جیسے: فاتوا بسورة من مثله ۔

۱۰) کبھی توہین اور تذلیل کے لئے، جیسے: ذق انک انت العزيز الكريم ۔

۱۱) کبھی دو چیزوں کے درمیان یکسانیت اور مساوات بتانے کے لئے، جیسے: اصبروا اولا تصبروا ۔

۱۲) دُعاء و درخواست کے لئے، جیسے: رب اغفرلي ۔

۱۳) تمنا اور آرزو کے لئے۔

۱۴) تحقیر کے لئے جیسے، القوا ما انتم ملقون ۔

۱۵) تکوین اور تخلیق کے لئے، جیسے: کن فیکون۔

بعض حضرات نے اس پر اور اضافہ کیا ہے اور ۲۶/ تک پہنچایا ہے، لیکن یہ سب استعمالی معنی ہیں، جو قرائن کی بناء پر مراد لئے گئے ہیں۔(۱)

امر کا معنی حقیقی

اصل معنی کے سلسلہ میں چار اقوال نقل کئے گئے ہیں:

۱) حقیقی معنی وجوب ہے، یہی جمہور کا نقطۂ نظر ہے، ابن حاجب، قاضی بیضاوی، امام رازی، امام جوینی اور حنفیہ وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔

۲) دوسری رائے یہ ہے کہ اصل استحباب ہے، کیوں کہ امر میں مطالبہ پایا جاتا ہے اور مطالبہ کا کم سے کم درجہ اس کا مستحب ہونا ہے، معتزلہ، ابو ہاشم اور بعض اور فقہاء کا یہی نقطۂ نظر ہے اور یہی ایک روایت امام شافعی کی بھی ہے۔

۳) ایک نقطۂ نظر یہ بھی ہے کہ امر محض اباحت اور جواز کو بتانے کے لئے ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: جب تم احرام سے حلال ہو تو شکار کرو، اور اس پر سارے لوگ متفق ہیں کہ شکار کرنے کا یہ حکم بطور استحباب کے ہے۔

۴) شیخ ابو منصور ماتریدی اور مشائخ سمرقندی کی طرف منسوب ہے کہ امر وجوب اور استحباب کے درمیان مشترک ہے، اور جمہور اہل تشیع وجوب، استحباب اور اباحت تینوں کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔

۵) ایک نقطۂ نظر توقف کا ہے کہ امر کی اصل حقیقت کیا ہے، اس میں بعض اہل علم نے توقف اختیار کیا ہے اور بعضوں نے جس بابت امر وارد ہوا ہو اس کا مفہوم متعین کرنے اور خاص اس جگہ اس کی مراد واضح کرنے کے سلسلہ میں توقف سے کام لیتے ہیں، چنانچہ امام ابوالحسن اشعری کی طرف بھی یہی توقف منسوب ہے اور علامہ تفتازانی نے امام غزالی اور محققین کی ایک جماعت کا یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے۔(۲)

---

(۱) دیکھئے: ارشاد الفحول ۱/۹۸

(۲) دیکھئے: فواتح الرحموت ۱/۳۷۳، ارشاد الفحول: ۹۴، الفصل الثالث

غور کیا جائے تو جمہور کا نقطۂ نظر نقل و عقل دونوں پہلوؤں سے قوی ہے، قرآن مجید کی بہت سی آیات امر کے وجوب کے معنی میں ہونے کو بتاتی ہیں، چند کا ذکر یہاں مناسب ہوگا :

۱- ما منعک أن لا تسجد إذ أمرتک. (الأعراف:۱۲)

کس چیز نے تم کو میرے حکم کے باوجود سجدے روکا تھا۔

—— اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو شیطان کی طرف سے امر الٰہی کی خلاف ورزی پر گرفت نہ ہوتی۔

۲- واذا قیل لھم ارکعوا لا یرکعون . (المرسلات:۴۸)

—— اس آیت میں بھی حکم کے باوجود رکوع نہ کرنے کی مذمت کی گئی ہے۔

۳- فلیحذر الذین یخالفون عن أمره أن تصیبھم فتنة أو یصیبھم عذاب الیم . (النور:۶۳)

جو لوگ امر ربانی کی مخالفت کرتے ہیں، وہ اس سے ڈریں کہ کہیں انھیں کوئی فتنہ نہ آگھیرے، یا ان پر دردناک عذاب نہ مسلط ہو جائے۔

—— اس آیت میں امر الٰہی کی مخالفت کو عذاب کا سبب قرار دیا گیا ہے، جو اس کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۴- افعصیت امری . (طٰہٰ:۹۳)

کیا تم نے میرے حکم کی نافرمانی کی۔

—— اس میں امر ربانی کی عدم تعمیل کو معصیت قرار دیا گیا ہے۔

۵- وما کان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضی الله ورسوله أمرا أن یکون لھم الخیرة . (الأعراف:۳۶)

جب اللہ اور اس کے رسول کسی امر کا فیصلہ فرمادیں تو کسی مومن مرد یا عورت کے لئے اختیار باقی نہیں رہتا۔

—— اس آیت میں بھی قضاء امر سے امر دینا مراد ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس کے بعد مومن کے لئے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے، بلکہ اس کو بجالانا واجب ہو جاتا ہے۔

اسی طرح متعدد حدیثیں بھی امر کے وجوب کو بتاتی ہیں، چنانچہ :

۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

لو لا أن اشق علی أمتی لأمرتھم بالسواک عند کل صلوٰۃ . (۱)

اگر مجھے اپنی اُمت پر مشقت کا اندیشہ نہیں ہوتا، تو میں انھیں ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم دیتا۔

اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب کسی چیز کا امر کیا جائے تو وہ مخاطب پر واجب ہو جاتی ہے، کیوں کہ مشقت واجبات کو ادا کرنے میں ہوتی ہے، نہ کہ مستحبات و مباحات میں۔

۲) اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے :

مانھیتکم عنه فاجتنبوا ، وما أمرتکم به فاتوا منه ما استطعتم . (۲)

میں تم لوگوں کو جس بات سے منع کروں، اس سے بچو اور جس بات کا حکم دوں ، بقدر استطاعت اسے بجالاؤ۔

—— غرض کہ امر کے بعد کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

۳) حضرت بریرہؓ کا واقعہ مشہور ہے، کہ جب انھوں نے خیار عتق کے تحت اپنے شوہر مغیث ؓ سے علاحدگی حاصل کرنی چاہی اور آپ ﷺ نے ان کے شوہر کی خواہش پر انھیں اس رشتہ

(۱) بخاری، حدیث نمبر:۵۸۹، باب السواك

(۲) بخاری، حدیث نمبر:۲۸۸، کتاب الاعتصام

کے لئے ترغیب دی، تو انھوں نے بڑی ذہانت کا سوال اٹھایا کہ کیا آپ ﷺ مجھے اس کا امر فرما رہے ہیں: اتامرنی بذلک، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نہیں بلکہ میں محض سفارش کر رہا ہوں، إنما انا شافع، چنانچہ حضرت بریرہؓ نے سفارش قبول نہیں فرمائی، (۱) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امر وجوب کو بتلاتا ہے، اگر امر وجوب کو نہ بتاتا، تو انھیں یہ پوچھنے کی حاجت نہیں تھی۔

عقل اور عرف کا بھی یہی تقاضا ہے، کیوں کہ جب کوئی بڑا اپنے چھوٹے کو امر کے صیغہ کے ساتھ کسی بات کا حکم دیتا ہے اور وہ اس پر عمل نہیں کرتا ہے تو اس کو مخالفت اور نافرمانی تصور کیا جاتا ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ امر کا صیغہ وجوب کو بتاتا ہے، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو۔

کیا امر تکرار کا متقاضی ہے؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امر محض کسی چیز کا مطالبہ کرتا ہے وہ تکرار اور اس کے بار بار کئے جانے کا مقتضی نہیں یعنی مامور ایک مرتبہ بھی اس کو انجام دے دے تو سمجھا جائے گا کہ اس نے اس مطالبہ کی تکمیل کر دی ہے، ہاں البتہ اگر اس کو کسی ایسے سبب اور علت کے ساتھ متعلق کر دیا گیا جو بار بار ظہور میں آتے رہتے ہیں تو اس علت کے مکرر ہونے کی وجہ سے مامور کی بھی مکرر تعمیل واجب ہوگی، جیسے کہ نماز کا حکم دیا گیا اور مخصوص اوقات کو اس کے لئے سبب قرار دیا گیا تو چوں کہ یہ سبب بار بار آنے والا ہے اس لئے نماز کی ادائیگی کا حکم بھی بار بار ہوگا۔

یہی رائے امام ابوحنیفہؒ، علامہ آمدی، ابن حاجب مالکی، قاضی بیضاوی اور سبکی کی روایت کے مطابق اکثر شوافع کی ہے، امام غزالی نے بھی یہی لکھا ہے، اس کے برخلاف ابو اسحاق شیرازی، ابواسحاق اسفرائنی اور ابواسحاق کی روایت کے مطابق اکثر شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ امر اپنی اصل کے اعتبار سے ہی تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ مامور کو بار بار انجام دیا جائے۔ (۲)

کیا امر فی الفور عمل کا تقاضا کرتا ہے؟

امر مطلوبہ فعل کے فی الفور انجام دینے کا تقاضہ کرتا ہے یا بتاخیر؟ اس سلسلہ میں بھی اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے، ملا محب اللہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بعض احکام وقت کی قید کے ساتھ دیئے جاتے ہیں اور بعض میں وقت کی قید نہیں ہوتی، پھر جن میں وقت کی قید ہوتی ہے، ان میں بھی بعض وہ ہیں جن کے اوقات کا دائرہ وسیع ہوتا ہے، ایسے احکام کو مقررہ وقت کے حد کے اندر اندر انجام دینا ضروری ہوگا، اور جن احکام کے لئے تنگ اور اس عمل کے بقدر ہی وقت ہوتا ہے، ان کو وقت شروع ہوتے ہی انجام دینا ضروری ہے اور جن عبادتوں کو وقت کی قید سے آزاد رکھا گیا ہے، جیسے نماز و روزہ کی قضاء اور کفارات وغیرہ، ان کے بارے میں ہی دراصل اختلاف ہے، ایک رائے یہ ہے کہ تراخی یعنی مہلت کے ساتھ واجب ہے، یہی حنفیہ کے نزدیک صحیح تر قول ہے، یہی امام شافعی اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب ہے، اور اسی کے قائل امام رازی اور علامہ آمدی ہیں، جب کہ مالکیہ، حنابلہ اور امام کرخی کا نقطۂ نظر یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان میں وجوب بالفور ہے، یعنی ان احکام میں امر کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو فوراً ادا کیا جائے، علامہ سکا کی اور قاضی ابوبکر الباقلانی بھی اسی نقطۂ نظر کے حامل ہیں، بعض حضرات نے توقف سے بھی کام لیا ہے۔ (۳)

بظاہر صحیح نقطۂ نظر وہی ہے، جو حنفیہ وغیرہ کا ہے کہ اگر کوئی دلیل اور قرینہ مطلوبہ عمل کی فوری انجام دہی کے تقاضہ پر موجود نہ ہو،

(۱) بخاری، حدیث نمبر: ۵۲۸۳، باب شفاعة النبی ﷺ فی زوج بریرةؓ

(۲) ارشاد الفحول: ۹۷، المستصفی: ۲/ ۷-۸

(۳) دیکھئے: فواتح الرحموت مع المستصفی: ۱/ ۳۸۷-۳۸۸

تو امر علی الفور تعمیل کے ضروری ہونے کی دلیل نہیں۔

کیا امر مامور کی ضد کی ممانعت ہے؟

امر کے سلسلہ میں ایک اُصولی مسئلہ یہ بھی ہے کہ ایک بات کا حکم دینا کیا اس کی ضد سے ممانعت ہے یا ایسا نہیں؟

اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ کبھی تو مامور کی ایک ہی متعین ضد ہوتی ہے جیسے ایمان کی ضد کفر، سکون کی حرکت، اس صورت میں تو بالاتفاق ایک چیز کا حکم دینا اس کی ضد سے روکنا اور منع کرنا ہوگا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کی مختلف ضدیں ہوتی ہیں، مثلاً کھڑے ہونے کی ضد بیٹھنا بھی ہے، سجدہ کی حالت میں رہنا بھی ہے، لیٹنا بھی ہے، اس صورت میں امام غزالی، ابن حاجب مالکی اور امام جوینی کے نزدیک کھڑے ہونے کا حکم تمام اضداد سے ممانعت سمجھی جائے گی اور سمجھا جائے گا کہ بیٹھنا، سجدہ کرنا اور لیٹنا سبھی ممنوع ہیں، جب کہ حنفیہ، شوافع اور محدثین کے نزدیک یہ ان اضداد میں سے کسی ایک سے ممانعت سمجھی جائے گی، سبھوں سے نہیں اور اس کا فیصلہ کہ کس سے ممانعت مقصود ہے؟ قرائن سے کیا جائے گا۔

پھر امام رازی، قاضی ابوزید دبوسی، امام سرخسی اور صدر الاسلام کے نزدیک ایک چیز کا حکم اس کے ضد کی کراہت کی دلیل سمجھی جائے گی اور بعض کے نزدیک حرمت کی۔(۱)

امر بالمعروف

''معروف'' اسلام میں بھلائی اور نیکی کو کہتے ہیں، قرآن مجید میں بے شمار مواقع پر اسی معنی میں اس لفظ کا استعمال ہوا ہے اور درحقیقت یہ قرآن کی بڑا بلیغ اور نادر تعبیر ہے، اس لئے کہ معروف لغت میں ایسی بات کو کہتے ہیں جو مشہور ہو اور جس کا عام چلن ہو، قرآن مجید بھلائی کے لئے معروف کا استعمال کر کے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے کہ نیکیاں معاشرہ میں اس قدر عام ہو جائیں کہ وہ معاشرہ کا چلن بن کر رہ جائیں۔

اور ''امر'' کے معنی پوری قوت کے ساتھ کسی بات کی دعوت اور حکم کے ہیں، اس طرح امر بالمعروف کے دائرہ میں وہ تمام صورتیں آجائیں گی جس کے ذریعہ خیر کو نافذ کیا جائے یا اس کی دعوت دی جائے، لہٰذا نظام حکومت محکمۂ قضاء و عدل، محکمۂ مظالم جہاد وغیرہ سبھی امر بالمعروف ہی کا حصہ قرار پائیں گے۔(۲)

امر بالمعروف کا حکم

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یعنی نیکی کی طرف بلانا اور برائیوں سے روکنا ایک اہم فریضہ ہے، جس کا قرآن میں کم سے کم ۱۰/ مواقع پر ذکر کیا گیا ہے، یہ تو خاص امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے الفاظ ہیں، لیکن اس کے علاوہ امر بالمعروف کے مقصد کو ظاہر کرنے والی دوسری تعبیرات تبلیغ، انذار و تبشیر، دعوت، اور شہادت حق وغیرہ کو بھی شامل کرلیا جائے، تو پھر تو اس کی تعداد بہت بڑھ جائے گی۔

اس فریضہ کو جس اہمیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اس کی وجہ سے بعض حضرات نے تو اسے فرض عین قرار دیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک یہ فرض کفایہ ہے، چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

ان العلماء اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية ولم يخالف ذلك إلا النزر . (۳)

---

(۱) حصول المامول من علم الاصول :۱/۴۱-۴۲،ارشاد الفحول:۱۰۲

(۲) سید شریف کے الفاظ میں''هو الارشاد الى المراشد المنجية''کتاب التعریفات:۱۶

(۳) روح المعانی :۴/۲۱

اہل علم اس بات پر متفق ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرض کفایہ میں سے ہے، چند لوگوں کے سوا سبھوں کا اس پر اتفاق ہے۔

—— امام غزالیؒ نے بھی تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے، اور بتایا ہے کہ امر بالمعروف فرض کفایہ ہے نہ کہ فرض عین (۱) —— فرض کفایہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اتنے لوگ اس کو انجام دینے والے موجود ہوں، جن سے امر بالمعروف کا مقصد حاصل ہو جائے، اور یہ ضرورت پوری ہو جائے، اگر اُمت میں کچھ لوگ امر بالمعروف کے کام میں لگے ہوں، لیکن وہ اتنی تعداد میں نہیں ہوں کہ اس ضرورت کو پوری کر سکیں، تو یہ فرض کفایہ کی ادائیگی کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

شعبۂ احتساب

اسلامی حکومت میں ایک ایسا شعبہ بھی ہے جس کی بنیاد خالص ''امر بالمعروف'' پر ہے، اس شعبہ کو ''احتساب'' کہتے ہیں اور لفظ احتساب کے تحت اس کی بعض تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں۔

چنانچہ احتساب کے تحت فقہاء نے امر بالمعروف کی تین صورتیں بتائی ہیں، ایک وہ حقوق جو صرف اللہ تعالیٰ کی ذات سے متعلق ہیں، دوسرے وہ جو بندوں کے حقوق سے متعلق ہیں، تیسرے وہ جو اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان مشترک ہیں، پھر حقوق اللہ بھی دو طرح کے ہیں، ایک وہ جن کے مامور افراد ہیں، دوسرے وہ جن کا تعلق جماعت سے ہے، اسی طرح حقوق العباد بھی دو قسم کے ہیں، حقوق عام، حقوق خاص، حقوق عام سے وہ حقوق مراد ہیں جو عام انسانی ضروریات اور جماعت کے مفاد سے متعلق ہوں، اور حقوق خاص سے وہ حقوق جن کا تعلق انفرادی معاملات سے ہوں۔ (۲)

امساک بالمعروف

لفظ ''طلاق'' کے ذریعہ ایک یا دو طلاق دینے کو ''طلاق رجعی'' کہتے ہیں اور اس طلاق کے بعد مرد کو اس کا حق حاصل رہتا ہے کہ وہ بیوی کو لوٹا لے، یہ تو ایک قانونی حق اور اختیار ہے، اس کے ساتھ شریعت شوہر کے ضمیر اور اس کی دیانت سے ''اخلاقی التماس'' کرتی ہے کہ اگر بیوی کو صحیح طریقہ سے رکھنا ہو اور اللہ کی قائم کی ہوئی حدوں کو پورا کرنا ہو تو اسے لوٹائے ورنہ عدت گذر جانے دے تا کہ زوجین کی علاحدگی عمل میں آجائے۔

چنانچہ حدود اللہ کو قائم رکھنے اور زوجین کے باہمی حقوق کی رعایت کرنے کا نام قرآن مجید کی اصطلاح میں ''امساک بالمعروف'' ہے، (البقرہ :۲۲۹) ازدواجی زندگی کے بارے میں شریعت کا حکم یہی ہے کہ یا تو بھلے طریقہ پر رشتہ کو باقی رکھا جائے، یا درست طریقہ پر علاحدگی (تسریح بالاحسان) اختیار کی جائے۔

املاجہ

''املاجہ'' کے معنی دودھ پلانے کے ہیں، خود حدیث میں بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ (۳)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت میں اگر عورت ایک قطرہ دودھ بھی بچہ کو پلا دے تو رضاعت کی حرمت پیدا ہو جائے گی۔ اس سلسلہ میں تفصیلی احکام ''رضاعت'' کے ذیل میں ذکر کئے جائیں گے۔

---

(۱) احیاء علوم الدین :۲/۲۶۹

(۲) قاضی ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیۃ ، باب :۲۰ (ملخصاً)

(۳) مسلم ، عن ام الفضل:۱/۴۶۸، باب لا تحرم المصۃ ولا المصتان ولا الاملاجۃ ولا الاملاجتان

املاک مرسلہ

''املاک مرسلہ'' سے مراد ایسی ملکیت ہے جس میں سببِ ملک معلوم نہ ہو۔(۱)

قاضی کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہوگا

قاضی کا فیصلہ بہ ظاہر تو بہر حال نافذ ہوگا، لیکن باطناً بھی نافذ ہوگا یا نہیں؟ مثلاً اگر ایک شخص نے کسی عورت پر بیوی ہونے کا دعویٰ دائر کردیا، گواہوں کے ذریعہ اس کو ثابت کردیا، حالاں کہ دراصل وہ میاں بیوی نہ تھے تو قاضی صاحب اگر مدعی کے حق میں فیصلہ کردیں تو فیصلہ تو نافذ ہوکر رہے گا اور ظاہری احکام کے لحاظ سے وہ زن وشوہر ہی رہیں گے لیکن کیا از راہ دیانت مرد کے لئے اس سے ہم بستری اور عورت کے لئے مرد کو اپنے نفس پر قدرت دینا جائز ہوگا یا عند اللہ وہ اس کے لئے ماخوذ ہوں گے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے یہاں قاضی کے یہ فیصلے صرف ظاہری طور پر نافذ ہوں گے، بباطن اس پر عمل کرنے کی صورت میں گناہ ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معاملات (عقود) میں اس قسم کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہوگا اور بہ باطن بھی، مثلاً مذکورہ صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ان مرد وعورت کا باہمی جنسی ربط بھی جائز ہوگا، البتہ مدعی کا یہ جھوٹا دعویٰ بجائے خود گناہ کا کام ہوگا اور اس کے لئے عند اللہ باز پرس ہوگی۔

املاک مرسلہ کا خصوصی حکم

مگر املاک مرسلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور تمام فقہاء کے نزدیک قاضی کا فیصلہ بباطن نافذ نہیں ہوگا، (۲) مثلاً کسی شخص نے کسی کی مقبوضہ زمین پر اپنی ملکیت کا دعویٰ دائر کردیا اور دو جھوٹے گواہ بھی پیش کردیئے اس طرح قاضی نے اُصولِ قضاء کے مطابق ان کے حق میں فیصلہ بھی کردیا؛ حالاں کہ وہ جان رہا ہے کہ میرا دعویٰ غلط تھا، ان حالات میں قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے اس شخص کے لئے اس زمین کا استعمال جائز نہ ہوگا اور اس سے فائدہ اٹھانے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں کسی کی چرب زبانی کی بنا پر اس کے لئے ناحق فیصلہ کردوں تو اس کو دوزخ کا ایک ٹکڑا دوں گا۔(۳)

اُمّ

لغوی معنی جڑ، بنیاد اور اصل کے ہیں، (۴) عرف میں ماں کو اور از راہ مجاز نانی اور دادی کو کہتے ہیں، قرآن نے بھی ام کو اس وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے، حرمت علیکم امھاتکم۔ (نساء:۲۳)

اسلام میں اللہ کے بعد ''والدین کے حقوق'' کو اور والدین میں بھی ''ماں'' کے حقوق کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی ہے اور اس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ بال بچوں کی پرورش اور نشوونما میں اس کے تخم وجود کی آبیاری سے لے کر بالغ ہونے تک ماں جس طرح اپنے آپ کو اولاد پر نثار کرتی ہے وہ اللہ کی ''ربانیت'' اور حکمت کا حیرت انگیز کرشمہ ہے۔

ماں کے حقوق کی اہمیت

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا،

---

(۱) قواعد الفقہ:۱۹۳ (۲) الھدایہ:۳۱۳/۲، رحمۃ الامۃ:۳۱۰

(۳) بخاری:۱۰۶۵/۲، باب قضی له بحق اخیه، مسلم عن ام سلمة:۷۴/۲، باب بیان حکم الحاکم لا یغیر الباطن

(۴) راغب اصفہانی کے الفاظ میں ''یقال لکل ملکان اصلاً لوجود شئ او تربیته او اصلاحه او مبدئه ام'' اور خلیل کی تعبیر میں ''کل شئ ضم الیه سائر مایلیه یسمی اما'' قواعد الفقہ:۱۹۸

میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا "تمہاری ماں" اس نے پوچھا پھر کون؟ آپ ﷺ نے پھر یہی جواب دیا، یہاں تک کہ چوتھی دفعہ آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا "تمہارے باپ" (۱) آپ ﷺ نے ماں کی اور ماں کی نسبت سے خالہ کی خدمت کو گناہ کا کفارہ قرار دیا ہے، (۲) ایک روایت میں ہے کہ جنت ماں کے قدموں کے نیچے ہے، (۳) والدین کی طرف اک نگاہ محبت ڈالنے کو بھی نیکی قرار دیا گیا۔ (۴)

• والدہ سے حسن سلوک کا حکم کفر کے باوجود ہے، چنانچہ سیدنا حضرت ابوبکر ﷺ کی صاحبزادی حضرت اسماءؓ سے مروی ہے کہ میرے پاس میری ماں آگئی جو ابھی مشرک ہی تھیں، میں نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ میری ماں آئی ہیں جو اسلام سے بیزار ہیں، کیا میں ان کے ساتھ بھی اچھا برتاؤ کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا "ہاں" اچھا سلوک کرو۔ (۵)

مگر یہ حسن سلوک کی حد تک ہے، کسی ایسے معاملہ میں والدین کی اطاعت نہیں کی جائے گی جس سے اللہ تعالیٰ کی اور اس کے دین کی مخالفت ہوتی ہو۔

مشترک احکام

فقہی احکام کے اعتبار سے "ماں" تین طرح کی ہیں، حقیقی، سوتیلی اور رضاعی، بعض احکام میں یہ تینوں ہی مشترک ہیں، مثلاً بیٹے کے لئے ان سبھوں سے نکاح حرام ہے، اس سے بھی جس کے بطن سے پیدا ہوا، اس سے بھی جس کا دودھ پیا اور اس سے بھی جو اس کے باپ کی بیوی ہے یا رہ چکی ہے یعنی سوتیلی ماں، (۶) اسی طرح پردہ کے معاملہ میں بھی ان سب کے احکام یکساں ہیں، ان تینوں ہی کا چہرہ، ہاتھ، پیٹھ، بازو دیکھنا اس شخص کے لئے جائز ہے۔

حقیقی ماں کے خصوصی احکام

ان کے علاوہ حقیقی ماں کے کچھ خصوصی احکام بھی ہیں۔

۱) ان میں ایک "حق حضانت" اور پرورش ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زوجین میں تفریق کی صورت میں بالغ ہونے تک لڑکیوں کی اور ۸/ سال کی عمر تک لڑکوں کی پرورش کا حق ماں کو ہوگا اور وہی اس کی زیادہ مستحق ہوگی، (۷) چنانچہ حضرت عمر ﷺ اور ان کی اہلیہ کے درمیان عاصم بن عمر ﷺ کے سلسلہ میں اختلاف ہوا تو حضرت ابوبکر ﷺ نے ماں کو پرورش کا زیادہ مستحق قرار دیا اور حضرت عمر ﷺ سے فرمایا کہ بچہ کے حق میں اس کی ماں کا تھوک تمہارے شہد سے بہتر ہے، (۸) عہد رسالت میں بھی ایک واقعہ اسی نوعیت کا پیش ہوا تو آپ ﷺ نے ماں کو زیادہ مستحق قرار دیا۔ (۹)

البتہ اگر وہ کسی ایسے مرد سے شادی کر لے جو اپنی قربت کے اعتبار سے اس بچہ کے لئے محرم نہ ہو تو اب یہ حق پرورش اس کو حاصل نہ رہے گا؛ اس لئے کہ اس صورت میں اس کے لئے بچہ کے ساتھ پوری طرح حسن سلوک ممکن نہ ہوگا، البتہ اگر کسی ایسے مرد سے نکاح کر لے جو اس بچہ کے لئے محرم ہو تو یہ حق حاصل رہے گا (۱۰)، مثلاً

---

(۱) بخاری :۲/۸۸۳، باب من احق الناس بحسن الصحبة ، مسلم :۲/۳۱۴، باب برالوالدین ایھما احق به ، ترمذی :۲/۱۱، باب ماجاء فی بر الوالد ، ابوداؤد ، عن بھز بن حکیم عن ابیه عن جده، باب فی بر الوالدین .

(۲) ترمذی :۲/۱۲، باب ماجاء فی برالخالة

(۳) عن معاویه بن جاهمه، الجامع الصغیر للسیوطی:۲/۷۵۴، حدیث نمبر:۳۶۴۲

(۴) عن ابن عباس بیهقی

(۵) بخاری:۲/۸۸۴، باب صلة الوالد المشرك

(۶) حرمت علیکم امهاتکم ، (النساء:۲۳)

(۷) الهدایه:۲/۴۳۴

(۸) حوالۂ سابق

(۹) ابو داؤد:۱/۳۱۰، باب من احق بالولد

(۱۰) قدوری :۱۹۳، حوالۂ سابق ... حضور ﷺ کا فقرہ مروی ہے: مالم تنکحی احداً

اسی لڑکے کے چچا سے نکاح کرلے۔

حق پرورش کے سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ ماں اور اس کی طرف کے قرابت دار مقدم ہوں گے یعنی دادی کے مقابلہ نانی، پھوپھی کے مقابلہ خالہ اور صرف باپ شریک بہن کے مقابلہ ماں شریک بہن کو اس معاملہ میں اولیت حاصل ہوگی۔(۱)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: حضانت)

ماں کا نفقہ

۲) دوسرے اولاد پر اپنی ماں کا نفقہ اور اس کی ضروریات کی کفالت واجب ہوگی، بہ شرطیکہ ماں محتاج ہو اور خود مکتفی نہ ہو اور بیٹا بھی اس کی استطاعت رکھتا ہو، یہ نفقہ اس وقت بھی واجب ہوگا جب ماں کافرہ ہو جیسا کہ حضرت اسماء بنت ابی بکر کی مذکورہ روایت میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔

ماں کا نفقہ اولاد کو تنہا ادا کرنا پڑے گا، ماں کے والدین یا بھائی بہن وغیرہ پر اولاد کی موجودگی میں جو اس ذمہ داری سے عہدہ برآں ہوسکتے ہیں، نفقہ کی ذمہ داری نہ ہوگی۔(۲)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: نفقہ)

ماں کا موروثی حق

۳) ماں ان رشتہ داروں میں سے ہے جس کے وارث ہونے پر اُمت کا اجماع ہے جو کبھی بھی اپنی اولاد کے متروکہ سے محروم نہیں ہوسکتی۔

حصۂ شرعی کے اعتبار سے ماں کی تین حالتیں ہیں، ایک تہائی جب کہ متوفی کا بیٹا یا پوتا یا دو بھائی یا دو بہن نہ ہوں اور چھٹا حصہ (۱/۶) جب کہ متوفی کا بیٹا، پوتا یا دو بھائی یا بیٹی یا پوتی موجود ہو، تیسری حالت ثلث مابقیہ کی ہے اور وہ صرف دو صورتوں میں ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ متوفی ماں باپ اور بیوی کو چھوڑے تو بیوی کو دینے کے بعد جو مال بچے اس کا تہائی ماں کو ملے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ متوفیہ ماں باپ اور شوہر کو چھوڑے تو شوہر کو دینے کے بعد جو مال بچے اس کا تہائی ماں کو ملے گا۔

ماں کی موجودگی میں دادی اور نانی وراثت سے محروم ہو جائیں گی۔

سوتیلی ماں کے بعض احکام

سوتیلی ماں یعنی جس سے باپ نے نکاح کیا ہو، وہ اس شخص پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے، چاہے باپ کی اس سے ہم بستری کی نوبت آئی ہو یا نہ آئی ہو، (نساء:۲۲) سوتیلی ماں کی وہ اولاد جو اس شوہر سے نہ ہو کسی اور سے ہو، سے نکاح حلال ہوگا، مثلاً زینب زید کی سوتیلی ماں ہے اور زینب کو زید کے باپ کے علاوہ کسی اور شوہر سے لڑکی ہے، تو یہ لڑکی زید کے لئے حلال ہوگی، اس لئے کہ نسب کی وجہ سے حرمت یا تو باپ میں اشتراک کی وجہ سے ہوتی ہے یا ماں میں یا دونوں میں اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ دونوں کی ماں بھی الگ ہیں اور باپ بھی الگ۔

اُمی

اُمی سے مراد ایسا شخص ہے، جو تحریر کے فن سے واقف نہ ہو، من لا یکتب، (۳) یعنی نہ لکھ سکتا ہو اور نہ لکھی ہوئی چیز کو دیکھ کر پڑھ سکتا ہو، بعض دفعہ مطلقاً جاہل شخص پر بھی اُمی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

مصحف دیکھ کر نماز میں قرأت

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بدرجۂ ضرورت ایسے

(۱) الہدایہ:۲/۴۳۴

(۲) مختصر قدوری :۲۸۹-۲۹۰، کتاب الفرائض

(۳) القاموس المحیط :۱۳۹۲

آدمی کے لئے جسے نماز کے لئے قرآن کی ضروری مقدار بھی یاد نہ ہو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ قرآن مجید مصحف میں یا کسی اور طرح دیکھ کر پڑھ لے البتہ اس میں کراہت ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس لئے امام صاحب کے یہاں وہ آدمی بھی جو قرآن پڑھنا بالکل نہ جانتا ہو اور وہ شخص بھی جسے زبانی یاد نہ ہو اور دیکھ کر پڑھنے پر قادر ہو ''امی'' ہے۔(۱)

اُمی کی نماز کا طریقہ

اُمی کا حکم یہ ہے کہ نماز کی اہمیت کے پیش نظر وہ اسی طرح نماز ادا کرتا اور صرف نمازیوں کی طرح نقل وحرکت پر اکتفا کرتا رہے، لیکن دوسری طرف پوری طرح اس سعی پیہم میں لگا رہے کہ نماز کے لئے مطلوبہ قرآن کی ضروری مقدار اسے یاد ہو جائے۔

اُمی کی امامت

اُمی کے لئے خواندہ لوگوں کی امامت درست نہیں اور نہ یہ بات جائز ہے کہ خواندہ آدمی کی موجودگی میں وہ اس کی اقتدا کرنے کے بجائے تنہا نماز ادا کرے البتہ فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اُمی امیوں کی یا گونگوں کی امامت کرے۔(۲)

طلب علم کی ضروری مقدار

یہی حکم زندگی کے دوسرے مسائل اور ابواب میں بھی ہے کہ خود اس شخص کی زندگی کے لئے جن احکام شرعیہ کا جاننا ضروری ہو، مثلاً نکاح و طلاق، نفقہ و حقوق، تاجروں کے لئے تجارت، کاریگروں کے لئے صنعت وغیرہ کے احکام کا حاصل کرنا اور سیکھنا اس کے حق میں فرض ہے اور اس میں اس کی مجرمانہ ناخواندگی کی وجہ سے جو گناہ سرزد ہو، اندیشہ ہے کہ عنداللہ ان کی بابت مواخذہ ہو، چنانچہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

طلب العلم فريضة على كل مسلم . (۳)

علم کا حاصل کرنا ہر مسلمان شخص پر فریضہ ہے۔

یہ حدیث متعدد سندوں سے اور مختلف راویوں سے منقول ہے، لیکن اہل فن کے نزدیک سبھی ضعیف ہیں، لیکن بعض اہل علم نے تعدد طرق کی وجہ سے اس حدیث کو معتبر مانا ہے، چنانچہ علامہ سیوطی نے ان الفاظ کے ساتھ منقول روایتوں کو صحیح قرار دیا ہے، علامہ زرکشی نے لکھا ہے، روی عن طرق تبلغ رتبة الحسن، یہی بات مزی وغیرہ سے منقول ہے (۴) —— البتہ اس پر ''مسلمۃ'' کا اضافہ بے اصل ہے، اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

(لفظ ''جہل'' کے تحت ملاحظہ کیا جاسکتا ہے کہ کن صورتوں میں ناواقفیت کا اعتبار ہوگا اور کن صورتوں میں نہیں؟)۔

امیر

حکومت اسلامی کے سربراہ اعلیٰ کو فقہ کی اصطلاح میں ''امیر'' یا ''امیر المومنین'' وغیرہ کہتے ہیں، خلیفۃ المسلمین، امام اعظم، امام اکبر اور سلطان کے الفاظ سے بھی اسی عہدہ کو تعبیر کیا جاتا ہے اور ابن خلدون کے الفاظ میں امارت نام ہے۔

خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا . (۵)

دین کی حفاظت اور دنیا کے معاملات میں تدبر و نظم کے سلسلہ میں صاحب شریعت کی نیابت کا نام ہے۔

(۱) خلاصة الفتاوى: ۱/۹۸

(۲) الفتاوى الهنديه: ۱/۸۵-۸۶، خلاصة الفتاوى: ۱/۹۹

(۳) ابن ماجه: ۱/۲۰، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم

(۴) دیکھئے: الجامع الصغير فيض القدير، حدیث نمبر: ۵۲۶۴-۵۲۶۶، ۴/۸-۲۶۷

(۵) مقدمه ابن خلدون: ۱۹۱

امیر المؤمنین کا لقب

سب سے پہلے یہ لقب حضرت عمرؓ نے اختیار فرمایا، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ "خلیفة الرسول" (رسول ﷺ کے جانشین) کہلاتے تھے، اس طرح حضرت عمرؓ کو "خلیفة خلیفة الرسول" (رسول ﷺ کے جانشیں کا جانشیں) کہا جانے لگا، ظاہر ہے اس طویل نام کی ادائیگی دشوار تھی، دوسری طرف اسلام سے پہلے بھی امیر کا لفظ استعمال ہوتا تھا اور صحابہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو امیر مکہ اور امیر حجاز کہا کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں بھی کسی نے ان کو خلیفۂ رسول اللہ کے بجائے "امیر المؤمنین" کے لفظ سے مخاطب کیا اور حضرت عمرؓ نے اس تعبیر کے سبک ہونے کی وجہ سے اس کو پسند فرمالیا، پہلی دفعہ اس لقب کا استعمال عبداللہ بن جحش، عمرو بن عاص، مغیرہ بن شعبہ یا حضرت بریدہؓ نے کیا۔(۱)

امیر کے اوصاف

امیر کی اہلیت کے لئے ضروری ہے کہ وہ مسلمان ہو، غیر مسلم مسلمانوں کا امیر نہیں ہوسکتا جیسا کہ قرآن مجید نے کہا ہے: "اولی الامر منکم" (النساء: ۵۹) کہ یہ امیر تمہیں میں سے ہو، (۲) دوسرے وہ مرد ہو، اسلام نے عام انسانی حقوق میں مرد و عورت کے درمیان ضرور مساوات و برابری کا معاملہ کیا ہے، مگر معاشرہ میں دونوں کے دائرہ کار ایک دوسرے سے علاحدہ رکھے ہیں، اجتماعی مسائل امارت و جہاد وغیرہ کی ذمہ داری مردوں پر رکھی گئی ہے؛ اس لئے کہ فطری صلاحیت کے لحاظ سے یہ خدمت انھیں کے لئے زیادہ موزوں ہیں، چنانچہ یورپ کی تمام تر آزادی و مساوات اور سیاسی میدان میں عورتوں کی تگ و دو اور ان کی حوصلہ افزائی کے باوجود دیکھا جاسکتا ہے کہ کتنی ایسی عورتیں ہیں جو ان ذمہ دار عہدوں پر فائز ہوئی ہیں۔

تیسرے وہ بالغ ہو، نابالغ کی امامت درست نہیں، چوتھے وہ عادل ہو یعنی وہ اعلیٰ اخلاق و کردار کا حامل، صالح اور نیکیوں پر عمل پیرا اور برائیوں سے مجتنب ہو، پانچویں وہ بہادر و جری ہو، چھٹے وہ صاحب علم اور سیاسی تدبر و بصیرت سے آراستہ ہو، ساتویں وہ عاقل اور ذی ہوش ہو، پاگل، بے شعور نہ ہو، آٹھویں وہ غیر معمولی جسمانی نقص کا شکار نہ ہو، مثلاً بصارت، گویائی، سماعت سے محروم نہ ہو، ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے نہ ہوں، نویں آزاد ہو غلام نہ ہو۔(۳)

امیر کے قریشی ہونے کا مسئلہ

دسویں شرط عام طور پر فقہاء نے قریشی ہونے کی لکھی ہے، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الائمة من قریش" (۴) پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلیفہ کے انتخاب کا مسئلہ درپیش ہوا اور انصار نے خواہش کی کہ مہاجرین اور انصار دو میں سے ایک ایک امیر ہو تو حضرت ابوبکرؓ نے اس کی تردید کرتے ہوئے یہ حدیث سنائی، پھر تمام صحابہ کا اس پر اتفاق ہوگیا اور سبھوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی امامت سے اتفاق کرلیا، (۵) —— اس طرح امیر کے لئے نسبتاً قریشی

(۱) مقدمہ ابن خلدون: ۲۲۷　　(۲) ردالمحتار: ۱/۵۱۲

(۳) بدرالدین محمد بن جماعة: تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام: ۶۸ (ترجمہ مطبوعہ حیدرآباد)، وقاضی ابوالحسن ماوردی: ۵ (مطبوعہ دارالترجمہ حیدرآباد) وعبدالرحمٰن بن خلدون: المقدمہ، ف: ۲۶، ص: ۱۹۳ (مطبوعہ مطبع مصطفیٰ محمد، مصر) وشاہ ولی اللہ الدہلوی: حجة الله البالغه: ۲/۱۳۷

(۴) مجمع الزوائد: ۵/۳۵۷، حدیث نمبر: ۸۹۷۶، الخلافة فی قریش والناس تبع لهم

(۵) بخاری: ۱/۵۱۷، باب قول النبی ﷺ لو کنت متخذا خلیلا

ہونے کی شرط حدیث کے علاوہ اجماع اُمت سے بھی ثابت ہوئی۔

مگر فقہاء کا اس مسئلہ پر اتفاق نہیں ہے، ابن خلدون نے قاضی ابوبکر باقلانی سے نقل کیا ہے کہ وہ اس شرط کے قائل نہ تھے، قاضی عبدالرحمٰن نے بھی اس میں اختلاف نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: فی اشتراطها خلاف ،(۱) اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی رائے نقل کی گئی ہے،(۲) اور اس نقطۂ نظر پر بھی مختلف دلائل ہیں :

اول تو متعدد احادیث ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک ناک کٹا غلام یا حبشی غلام بھی تم پر امیر بنایا جائے، تو تم اس کی اطاعت سے دستکش نہ ہو،(۳) دوسرے حضرت عمر فاروق ﷺ نے اپنے وصال کے وقت چھ صحابہ کو نامزد کرتے ہوئے فرمایا کہ ان میں سے کسی کو امیر منتخب کرلیا جائے اور اگر حضرت حذیفہ کے مولیٰ سالم ہوتے تو ہم انھیں کو خلیفہ بناتے،(۴) اس کے علاوہ اسلام کا مجموعی مزاج جو نسبی بالاتری اور کمتری کا قائل نہیں، بھی اس کو قبول نہیں کرتا۔

چنانچہ سیاسیات اور عمرانیات کے ماہر ابن خلدون کی رائے میں اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قریشی ہونا ضروری ہے؛ بلکہ یہ ہے کہ قریشی کو عربوں میں جو قوت، وقار، عددی کثرت، جرأت و بہادری اور شجاعت حاصل تھی اس کے تحت دراصل وہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوسکتے تھے اور انھیں پر عربوں کا اتفاق ہوسکتا تھا، وہ کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے کہ محض خاندانی نسبت اور شرافت کے باعث ان کو یہ شرف بخشا گیا تھا، اس لئے ہر زمانہ میں وہی خاندان اور گروہ "امارت عظمیٰ" کا مستحق ہوگا جو اس طرح شوکت و جرأت رکھتا ہو غلبہ و قوت سے بہرہ مند ہو اور لوگوں کا اس پر اتفاق ممکن ہو۔(۵)

متاخرین علماء میں شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قریش کو یہ امتیاز بخشے جانے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے فخر کا ذریعہ اسلام تھا، اس لئے فطری طور پر ان کے اندر حمیت ایمانی اور غیرت اسلامی زیادہ رہی ہوگی، نیز خلیفہ کو ایسا ہونا چاہئے کہ اس کی خاندانی وجاہت اور حسب و نسب کی بنا پر ان کی اطاعت میں لوگ نفرت محسوس نہ کریں، وہ بہادر، جنگجو، ریاست و حکومت میں مشہور اور تجربہ کار قوم سے تعلق رکھتا ہو اور یہ ساری باتیں قریش میں جمع تھیں۔(۶)

اور دراصل اسی سیاسی مصلحت اور قریش کی اہمیت کو پیش نظر رکھ کر حضرت عمر فاروق ﷺ جیسے زیرک آدمی نے کہا تھا کہ انصار پر عربوں کی رائے متفق نہ ہوسکے گی،(۷) اس لئے غالباً زیادہ صحیح رائے وہی ہے جس کا اظہار ابن خلدون وغیرہ نے کیا ہے، اور ہمارے زمانہ میں اکثر علماء کا رجحان اسی طرف ہے۔

اب رہ گئی وہ حدیث تو ایسا ہوسکتا ہے کہ اس روایت کو حکم کے بجائے پیشگوئی اور خبر پر محمول کیا جائے اور سمجھا جائے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم نہیں بلکہ ایک پیشگوئی کی تھی کہ میرے بعد قریش ہی خلیفہ بنتے رہیں گے جو اس طرح پوری ہوئی کہ عہد عباسی کے اختتام تک انھیں میں سے خلیفہ ہوتے رہے ورنہ تو آخری دور میں ترکوں کی خلافت پر مسلمانوں کا اجماع اور اتفاق ہوگیا تھا اور پورے عالم اسلام نے ایک عرصہ تک عثمانی ترکوں ہی کی امارت میں اپنی زندگی بسر کی۔

---

(۱) المواقف:۸/۳۵۰
(۲) مولانا انور شاہ کشمیری: فیض الباری علی صحیح البخاری:۴/۴۹۸
(۳) بخاری، عن انسؓ :۲/۱۰۵۷، باب السمع والطاعة للامام مالم تکن معصیة
(۴) مقدمہ ابن خلدون :۱۹۴
(۵) مقدمۂ ابن خلدون:۱۹۵-۱۹۶ (ملخص و مستفاد)
(۶) حجۃ اللہ البالغہ:۲/۱۳۷
(۷) ابن اثیر : تاریخ الکامل:۲/۱۳۵

امیر کا انتخاب

یہ تو واضح ہے کہ اسلام بادشاہت اور خاندانی آمریت کا قائل نہیں ہے بلکہ امارت اور مسلمانوں کے انتخاب اور رائے کے ذریعہ وجود میں آنے والی قیادت کا قائل ہے، وہ محض پیدائشی اور خاندانی طور پر کسی کو یہ منصب جلیل سونپنے کا روادار نہیں بلکہ صلاحیت اور قابلیت کو اس کے لئے معیار بناتا ہے۔

اسلام کے قرن اول میں ہمیں خلیفہ کے انتخاب کی متعدد صورتیں ملتی ہیں :

○ رائے عامہ کے ذریعہ امیر کا انتخاب عمل میں آئے جیسا کہ سیدنا حضرت ابوبکر صدیقؓ کا انتخاب سقیفہ بنی ساعدہ میں سیدنا حضرت ابوبکر صدیقؓ کی بیعت پر عام مسلمانوں کا اتفاق ہو گیا اور لوگوں نے بیعت کرلی، (۱) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ارباب حل وعقد میں سے حاضرین کا بیعت کر لینا کافی ہے، ضروری نہیں کہ پورے ملک کی رائے عامہ معلوم کرلی جائے۔

○ دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ امیر ارباب حل وعقد اور ذی رائے حضرات کے مشورہ سے کسی آدمی کو نامزد کردے جیسا کہ سیدنا حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمر فاروقؓ کو خلافت کے لئے نامزد فرمایا اور تمام مسلمانوں نے اس پر لبیک کہا، مگر فقہاء کا رجحان اس طرف ہے کہ ایسی صورت میں امیر کے لئے خود اپنے باپ یا بیٹے کو ولی عہد نامزد کرنا درست نہیں۔ (۲)

○ تیسری صورت یہ ہے کہ امیر المؤمنین ایک مجلس شوریٰ مقرر کردے اور کہہ دے کہ ان میں سے جس پر اتفاق ہو جائے وہی خلیفہ ہو تو اس کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ سیدنا حضرت عمرؓ نے اپنے بعد چھ آدمیوں کی ایک مجلس قائم کی جن کے ارکان حضرت علی، حضرت عثمان، عبدالرحمٰن ابن عوف، سعد بن ابی وقاص، زبیر بن عوام اور طلحہ بن عبیداللہؓ تھے، کہ ان میں سے باہمی اتفاق رائے سے کوئی ایک خلیفہ ہو جائے گا اور مشورہ کے لئے مزید ایک رکن اپنے صاحبزادے عبداللہ بن عمرؓ کو نامزد کیا کہ یہ خلیفہ تو نہ بنیں گے، البتہ مشورہ دیں گے۔ (۳)

چنانچہ حضرت عمرؓ کے بعد چار اصحاب اپنے حق سے دست بردار ہو گئے، حضرت علیؓ اور حضرت عثمان غنیؓ بچ گئے، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے رائے عامہ کو پیش نظر رکھ کر اور خود بحیثیت حکم حضرت عثمان کے حق میں فیصلہ فرمایا، اس طرح یہ تیسرا طریقہ انتخاب ہوا۔ (۴)

○ انتخاب خلیفہ کی چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ پہلے سے ولی عہد نہ ہو، البتہ کثرت رائے کی بناء پر منتخب کرلیا جائے، جیسا کہ سیدنا حضرت علی کرم اللہ وجہہ حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت کے بعد ارباب حل وعقد کی اکثریت کی رائے سے خلیفہ راشد منتخب ہوئے اور خود خلافت کی خواہش نہ کی ؛ بلکہ عم رسول ﷺ حضرت عباسؓ کے اصرار پر اپنا ہاتھ بیعت کے لئے بڑھایا، (۵) ام المؤمنین سیدنا حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ اور حواری رسول ﷺ حضرت زبیرؓ کو خدانخواستہ آپ کی خلافت سے اختلاف نہ تھا اور نہ وہ آپ کی اہلیت کے منکر تھے، بلکہ حضرت عثمانؓ کے قصاص کے مسئلہ پر ان کو آپ سے اختلاف تھا۔

---

(۱) قاضی ابوالحسن ماوردی : الاحکام السلطانیہ، تاہم اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور بعض نے مطلقاً اور بعض حضرات نے اس کی مشروطاً اجازت دی ہے۔

(۲) بخاری:۱/۵۱۷، باب قول النبی ﷺ لو کنت متخذاً خلیلاً

(۳) بخاری:۱/۵۲۳، باب مناقب عثمان

(۴) انتخاب خلیفہ کی ان تینوں صورتوں کا ذکر ابن جماعہ اور ماوردی دونوں نے کیا ہے۔

(۵) حوالۂ سابق

قہری امارت

قہری امارت بھی منعقد ہو جاتی ہے، یعنی کسی صاحب شوکت کا غلبہ ہو جائے اگر اس وقت کوئی امام موجود نہیں ہے اور ایک ایسا شخص اس کو حاصل کرنے کے درپے ہو جو اس کا اہل تو نہیں ہے مگر اپنی شوکت اور فوجی قوت کے زور سے بغیر بیعت یا نامزدگی کے لوگوں پر غالب آگیا ہو تو اس کی بیعت منعقد ہوگی اور اس کی اطاعت لازم ہوگی تاکہ مسلمانوں کی جماعتی تنظیم اور ان کا اجتماعی امر برقرار رہے، ایسے شخص کا جاہل یا فاسق ہونا مانع خلافت نہیں، یہی قول زیادہ صحیح ہے، جب غلبہ اور شوکت سے کسی ایک شخص کی امامت قائم ہو جائے پھر اس کے مقابلہ میں دوسرا شخص کھڑا ہو جائے اور پہلے شخص پر اپنی شوکت اور لشکر سے غالب آجائے تو پہلا شخص معزول اور دوسرا شخص امام ہو جائے گا، کیوں کہ اس میں بھی مسلمانوں کی وہی مصلحت اور اجتماعیت کا بقاء ہے جس کو ہم نے پہلے بیان کیا ہے، واقعہ حرہ کے زمانہ میں حضرت ابن عمر ﷺ نے اسی وجہ سے فرمایا تھا کہ ہم اس کے ساتھ ہیں جو غالب آئے۔(۱)

موجودہ دور میں انتخابِ امیر کی صورت

موجودہ زمانہ میں اہل ہوس کی کثرت ہے، اتنے اہم مسئلہ کو امیر کی مرضی پر چھوڑ دینا کہ وہ جسے چاہے نامزد کردے کسی طرح مناسب نہ ہوگا، اس لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ امیر المؤمنین کے لئے دینی، علمی اور ظاہری حالات کو ملحوظ رکھ کر ایک معیار متعین کر دیا جائے پھر موجودہ پارلیمنٹ کی طرح رائے عامہ سے ارباب حل و عقد کی ایک مجلس شوریٰ (پارلیمنٹ) منتخب ہو، یہ ارباب حل وعقد بھی ان اوصاف کے حامل ہوں جو ولایت کے لئے ضروری ہیں، وہ خود امیدوار نہ ہوں بلکہ الیکشن کمیشن وغیرہ یا اسی طرح کوئی غیر جانبدار ادارہ ہو جو مسلمانوں کے بااثر افراد میں سے ایسے لوگوں کا نام پیش کر کے الیکشن کرائے اور یہی منتخب ارکان کثرت رائے سے امیر کا انتخاب کریں۔

ووٹ کی شرعی حیثیت

اسی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ووٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ کہ اس کی ایک حیثیت تو شہادت اور گواہی کی ہے کہ ووٹر اس اُمیدوار کے اہل اور عادل ہونے کی گواہی دے رہا ہے، دوسرے یہ سفارش ہے کہ اس کے نمائندہ بنائے جانے کی سفارش کر رہا ہے، تیسرے یہ وکالت ہے کہ اُمت کی ایک اکائی ہونے کی وجہ سے وہ نمائندہ پوری قوم کا وکیل نامزد کر رہا ہے، اب ظاہر ہے کہ اگر ایک شخص غیر مستحق آدمی کو ووٹ دیتا ہے تو یہ شہادت زور بھی ہے، شفاعت سیئہ بھی اور پوری اُمت پر ایک نااہل شخص کو مسلط کرنا بھی ہے اور یہ سب کتنے گناہ کی باتیں ہیں وہ ظاہر ہے، افسوس ہے کہ ہمارے زمانہ میں عام طور پر لوگ اس کو پیش نظر نہیں رکھتے۔

امیر المؤمنین کے حقوق

فقہاء نے لکھا ہے کہ عام مسلمانوں پر امیر کے درج ذیل حقوق ہیں:

۱) اس کے ہر حکم و ممانعت کی ظاہری اور باطنی دونوں طرح اطاعت کی جائے بشرطیکہ اس میں خدا و رسول ﷺ کی معصیت نہ ہو۔

۲) ظاہری اور باطنی دونوں طرح امام کی خیر خواہی کی جائے۔

۳) ظاہری و باطنی ہر طرح امام کی ممکنہ مدد کریں، کیوں کہ اس میں مسلمانوں کی مدد اور دین کا قیام ہے اور سرکشوں کو دست

---

(۱) ابن جماعہ: تحریر الاحکام، فصل: ۳

درازی سے باز رکھنا ہے۔

۴) امام کے حق کی عظمت کو سمجھ کر اور اس کے مرتبہ کی عظمت کے لحاظ سے جیسا اعزاز واحترام واجب ہے اور خدا نے جو عظمت امام کو عطا فرمائی ہے اس کے بموجب امام کے ساتھ پیش آنا چاہئے۔

۵) خلیفہ سے اگر کوئی غفلت ہو تو اس کو ہوشیار اور اس سے کوئی غلطی ہو تو اس کو آگاہ کر دے۔

۶) خلیفہ کا کوئی دشمن اس کے ساتھ برائی کرنا چاہتا ہو یا کوئی حاسد اس کے نقصان کے درپے ہو یا ان میں سے کسی سے سرکشی اور بغاوت وغیرہ کا خطرہ درپیش ہو یا ان کے سوا کسی اور بات کا اندیشہ ہو تو خلیفہ کو اس سے فوراً آگاہ کر دینا چاہئے۔

۷) جن عہدہ داروں کے اعمال وافعال کا وہ ذمہ دار اور جواب دہ ہے ان کے حالات سے وقتاً فوقتاً اطلاع دیتا رہے، تا کہ وہ بذاتِ خود اُمت اور اپنے ملک ورعیت کے مصالح کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکے۔

۸) خلیفہ پر ساری اُمت کی مصلحتوں کا جو بوجھ ہے اس میں خلیفہ کی ممکنہ مدد وموافقت کی جائے۔

۹) جن لوگوں کے دلوں میں خلیفہ کی طرف سے نفرت پیدا ہوگئی ہو ان کی نفرت کو دور کیا جائے اور لوگوں میں اس کو ہردلعزیز بنایا جائے کیوں کہ اس میں اُمت کی مصلحتیں اور اُمور ملت کی شیرازہ بندی ہے۔

۱۰) ظاہری وباطنی، پوشیدہ وعلانیہ سب طرح قول، فعل، مال، اپنی ذات اور اپنے خاندان ان سب کے ذریعہ خلیفہ کی طرف سے مدافعت کی جائے، یعنی خلیفہ کی تائید وحفاظت میں اپنی پوری پوری صلاحتیں صرف کر دی جائیں تا کہ اس پر کوئی آنچ نہ آنے پائے۔

امیر کے فرائض

خلیفہ کے درج ذیل فرائض ہیں:

۱) ہر اقلیم میں اہل اسلام کی حفاظت کرے اور ان کو ہر آفت سے بچائے، اگر وہ ایسا سلطان ہے جس کو کوئی خاص علاقہ تفویض کیا گیا ہے تو جو حصہ ملک اس کے سپرد ہے اس کی حفاظت کرے اور اس کو ہر فتنہ سے بچائے۔

۲) دین کے مقررہ اُصول اور اس کے قواعد کی ہمیشہ حفاظت کرے، بدعتوں کی بیخ کنی کرے، علوم شریعت کو پھیلائے اور علماء اور دانشوروں سے ربط رکھے، احکام صادر کرنے اور مشکلات حل کرنے میں ان سے صلاح ومشورہ کرتا رہے۔

۳) شعائر اسلام کو قائم کرے، جیسے فرض نماز، جمعہ، جماعت، اذان واقامت اور خطابت وامامت وغیرہ۔

۴) رعایا کے مقدمات کا فیصلہ کرے اور مسلمانوں کے باہمی جھگڑوں کو دور کرنے کے لئے قاضی وحکام مقرر کرے، تا کہ باہمی نزاع دور ہو جائے اور یہ خدمت ایسے ہی لوگوں کے سپرد کرے جو دیانت دار اور امانت دار ہوں، اس کے اہل ہوں اور دین کے سچے خیر خواہ ہوں۔

۵) جہاد کے فرض کو اپنی ذات اور اپنے لشکروں کے ساتھ ادا کیا کرے، اگر مسلمانوں میں قوت ہو تو سال میں ایک دفعہ جہاد واجب ہے، اگر اس سے زیادہ مرتبہ جہاد کرنے کی ضرورت پڑے تو ضرورت کے لحاظ سے ایک سے زیادہ جہاد بھی واجب ہے، کوئی سال بھی جہاد سے خالی نہ رہے، بجز اس کے کہ کوئی عذر شرعی درپیش ہو، جہاد کی ابتداء ان کافروں سے کی جائے جو بلاد اسلام سے متصل ہوں، اگر دور کے کافر لڑنے کا قصد کر لیں تو اس صورت میں جہاد کی ابتداء ان ہی سے کی جائے۔

۶) حدود شرعی کو قائم کرے تاکہ خدا کے محارم کی ایسی حفاظت ہو کہ کوئی ان کے ارتکاب کی جسارت نہ کرے اور حدود قائم کرتے وقت قوی اور ضعیف، شریف اور غیر شریف سب برابر سمجھے جائیں۔

۷) جن لوگوں سے زکوٰۃ اور جزیہ وصول کرنا چاہئے ان سے وصول کرے اور جہاں سے فئے کا مال اور خراج لینا چاہئے وہاں سے ان کو وصول کرلے اور اس مال کو شرعی مصارف اور درست مدات میں خرچ کرے۔

۸) رعیت کے اوقاف پر خاص طور سے نگرانی رکھے اور اس کی آمدنی کو انھیں ابواب میں صرف کرے جن کے لئے وہ وقف کئے گئے ہیں، جیسے پلوں اور سڑکوں کی تعمیر وغیرہ۔

۹) مال غنیمت کی تقسیم پر نظر رکھے اور اس کے پانچوں حصوں کو ان کے مستحق پر خرچ کرے۔

۱۰) سلطان ہر حال میں اور ہر موقع پر عدل و انصاف ے، کیوں کہ بادشاہ کا عدل رعیت کی زندگی اور سلطنت کی روح ہے اور جس جسم میں روح ہی نہ ہو وہ باقی نہیں رہ سکتا، خود قرآن مجید میں ہے :

ان الله يأمر بالعدل والاحسان . (النحل:۹۰)

یعنی بے شک اللہ تعالیٰ انصاف اور نیکی کا حکم دیتا ہے۔(۱)

امیر المؤمنین کی معزولی

امام کو عادل اور متقی ہونا چاہئے لیکن اگر ایسا نہ ہوسکا اور امام سے گناہ اور فسق کا صدور ہوگیا تو بھی اس کو عہدہ سے معزول نہ کیا جائے گا اور فسق پائے جانے کے باوجود بھی اگر مسلمان اس کے ہاتھ پر بیعت کرلیں تو وہی امیر ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی معزولی کی صورت میں افراتفری اور انتشار کا اندیشہ ہے،(۲) —— بکثرت احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا :

امیر جب تک نماز قائم کرنے سے نہ روکے ان کی اطاعت کرتے رہو۔(۳)

اس سے پہلے یہ بات گذر چکی ہے کہ امام کے اعضاء سلامت ہونے چاہئیں اور اگر امام بننے کے بعد اندھا یا پاگل ہوجائے تو وہ معزول کردیا جائے گا اور اپنے عہدہ پر برقرار نہ رہ سکے گا۔

بعض بیماریاں ایسی ہیں کہ ان کی موجودگی میں امیر بن سکتا ہے اور امیر بننے کے بعد یہ امراض پیدا ہوجائیں تو وہ معزول نہیں کیا جاسکتا، جیسے، اشیاء کے مزے میں فرق نہ معلوم ہوسکے، خوشبو میں تمیز نہ کرسکے وغیرہ۔

تیسری صورت ایسے جسمانی نقص کی ہے کہ ان کی موجودگی میں آدمی امام تو نہیں بن سکتا، البتہ اگر امیر المؤمنین منتخب ہونے کے بعد یہ کمزوریاں پیدا ہوجائیں تو وہ معزول اور سبکدوش بھی نہیں کیا جاسکتا۔(۴)

اہل تشیع کا مسلک

اہل سنت کے نزدیک انبیاء کے علاوہ کوئی شخص معصوم نہیں ہوتا، مگر اہل تشیع کا عقیدہ ہے کہ ائمہ بھی معصوم ہوتے ہیں، ان کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے بعد بلا فصل حضرت علی کرم اللہ وجہہ امیر المؤمنین تھے اور ان کو شیخین پر فضیلت اور برتری حاصل تھی، پھر

(۱) ماخوذ از : تحرير الاحكام فى تدبير اهل الاسلام لابن جماعه (مترجم):۷۵تا۸۲، والاحكام السلطانية للامام ابى الحسن ماوردى (مترجم)۲۸تا۳۰

(۲) الاحكام السلطانية:۳۱-۳۲، وتحرير الاحكام فصل :۷

(۳) مسلم عن عوف بن مالك الاشجعى:۲/۱۲۹، باب خيار الأئمة وشراء هم

(۴) الاحكام السلطانيه:۳۱تا۳۲

شیعوں کے ایک گروہ کے نزدیک اسی بنا پر حضرات شیخین سے برأت اور بیزاری کا اظہار کیا جاتا ہے، (والعیاذ باللہ) یہ فرقہ امامیہ کا عقیدہ ہے، اس کے برخلاف زیدیہ حضرات افضل کی موجودگی میں کم افضل کی امامت کے قائل ہیں، اس لئے وہ حضرات شیخین کی امامت کو تسلیم کرتے ہیں اور تبرا نہیں کرتے۔ (۱)

(دار الکفر میں قیام امارت کا مسئلہ ''امارت'' کے تحت دیکھا جا سکتا ہے)۔

امین

''امین'' اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس امانت رکھی جائے، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں ''مودع'' بھی کہتے ہیں۔

(لفظ ''امانت'' کے تحت امین کے احکام مذکور ہو چکے ہیں اور کچھ احکام لفظ ''ودیعت'' کے تحت آئیں گے)۔

انسان

معنی ظاہر ہیں، اسلام کی نگاہ میں یہی وہ مخلوق ہے جس کے لئے پوری کارگاہ عالم متحرک و مصروف ہے، وہ اپنی ساخت اور تقویم کے لحاظ سے قلم قدرت کا سب سے مکمل شاہکار اور اپنی عظمت و بلندی کے اعتبار سے فرشتوں کا مسجود اور محسود ہے۔

یوں تو اسلام نے عقیدہ و عمل کی بناء پر انسان کی تقسیم کی ہے، ایک وہ جو اپنے خالق و رب کی پہچان رکھتے ہوں، یہ قرآن کی اصطلاح میں ''مسلم'' اور ''مؤمن'' ہیں، دوسرے وہ جو اپنے خالق و مالک اور اس کی حیثیت کا اعتراف نہ کرتے ہوں، وہ کافر ہیں، پہلی جماعت عند اللہ فرشتوں سے بڑھ کر اور دوسری جماعت اپنی فکر و عمل کی خامی کی وجہ سے حیوان سے بدتر ہے، مگر دنیوی اعتبار سے اسلام نے کچھ ایسی حدیں متعین کر دی ہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، جو انسانیت کے عظمت و احترام کا تقاضا اور ان کے تخلیقی منصب کے شایان شان ہیں۔

ان میں سے جان و زندگی کا تحفظ، (المائدہ: ۳۲، بنی اسرائیل: ۳۳) ملکیت کے تحفظ کا حق اور اس کی منتقلی کا اختیار (البقرہ: ۱۸۸) عزت و آبرو اور ناموس کی حفاظت (الحجرات: ۱۱) نجی زندگی کی آزادی اور اس کا تحفظ (النور: ۲۷-۲۸) دوسروں کی غلطی سے براءت (البقرہ: ۱۹۳) ظلم کے خلاف احتجاج و مزاحمت کا حق (النساء: ۱۴۸) اظہار رائے کی آزادی اور اختیار (آل عمران: ۱۱۰) ضمیر و اعتقاد اور مذہب اختیار کرنے کی آزادی (البقرہ: ۲۵۶) نسلی اور نسبی لحاظ سے مساوات و برابری (الحجرات: ۱۳) عدالتی اُمور میں برابری اور یکسانیت کا حق (المائدہ: ۸) حصول انصاف اور دروازۂ عدالت کھٹکھٹانے کا حق (الحدید: ۲۵) سکونت اور انتقال وطن کی آزادی (البقرہ: ۸۵) عبادت گاہوں کا تحفظ چاہے وہ کسی مذہب سے تعلق رکھتا ہو، (۲) آگ میں جلانے کی ممانعت (۳) اور جسم کو مثلہ کرنے (۴) نیز اس کے جسم کے کسی حصہ سے فائدہ اٹھانے اور اپنی ذات میں استعمال کی ممانعت وغیرہ داخل ہے، اس لئے انسانی اعضاء و اجزاء کی خرید و فروخت جائز نہیں، تمام انسانوں کا جھوٹا اور پسینہ پاک قرار دیا گیا، مسجدیں جو پاک جگہ ہیں ان میں بلا امتیاز تمام انسانوں کا داخلہ روا رکھا گیا، سوائے ان لوگوں کے جن پر غسل واجب ہو، عین دوران جنگ بھی تہذیب و شائستگی اور احترام

(۱) امامت کے سلسلہ میں اہل تشیع کے مسلک کی تفصیل کے لئے ابن حزم اندلسی اور عبدالکریم شہرستانی کی ''الملل و النحل'' اور مقدمہ ابن خلدون ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔

(۲) چنانچہ عہد فاروقی اور بعد کے ادوار میں غیر اسلامی معبدوں کے سلسلہ میں اس پر مکمل عمل ہوا، کتاب الخراج لابی یوسف: ۳۷۷

(۳) عن ابی ہریرہ صحیح ترمذی ابواب السیر (۴) ابوداؤد عن سمرۃ بن جندب: ۳۶۲/۲

انسانیت کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا گیا، موت کے بعد بھی مردوں کی تجہیز و تکفین اور تدفین کے مرحلوں میں قدم قدم پر اس کا اکرام اور اس کی انسانی حیثیت کا احترام پیش نظر رکھا گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ آج کی ترقی یافتہ دنیا بھی انسانی حقوق کے تحفظ اور اس کے اکرام واحترام میں اسلام سے پیچھے ہی ہے اور وہ اپنے بلند بانگ دعووں کے ساتھ انسانوں کی ہلاکت و بربادی و ایذاء رسانی اور اخلاقی و انسانی قدروں کی پامالی کے جو سروسامان کر رہی ہے، محض وہی اس کے انسانی محبت و تکریم کے دعویٰ کی حیثیت کے لئے کافی ہے۔

حیاتِ انسانی کے مختلف ادوار، فقہی نقطۂ نظر سے

فقہی اعتبار سے انسان سے متعلق احکام کو چند درجات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :

۱) پہلا دور وہ ہے جب آدمی رحم مادر میں "جنین" کی صورت میں رہتا ہے، اس مرحلہ میں انسان کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ ایک زندہ وجود ہے، اس لحاظ سے ایک انسان کے حقوق اور خود اس کے فرائض وواجبات دونوں اس سے متعلق ہونے چاہئیں، دوسرے یہ کہ اس کی مستقل حیثیت نہیں بلکہ وہ ماں کے وجود کا ایک جزء ہے، اس کا تقاضا ہے کہ نہ اس کے حقوق دوسرے پر ثابت ہوں اور نہ اس کے ذمہ دوسروں کا حق لازم ہو۔

چنانچہ فقہاء نے دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہا کہ اس کے حقوق تو دوسروں پر ثابت ہوں گے، وہ باپ کے مال سے وارث ہوگا، اس کے لئے وصیت درست ہوگی، ماں باندی ہو اور ماں کو مستثنیٰ کر کے اس کو آزاد کیا جائے تو آزادی نافذ ہو جائے گی لیکن قرابت اور رشتہ داروں کے لحاظ سے یا کسی اور وجہ سے اس پر جو حقوق عائد ہوتے ہیں وہ عائد نہ ہوں گے، مثلاً اس کا ولی اس کے لئے کچھ خرید کرے تو اس جنین کے مال میں سے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔

۲) دوسرا دور وہ ہے جب وہ ایک مستقل وجود کی صورت اختیار کر لے، اور اس کی پیدائش عمل میں آجائے، —— ایسے بچہ کے بارے میں حکم یہ ہے کہ عبادات اس پر واجب نہیں ہوتیں مثلاً نماز، روزہ، حج اور زکوۃ، اسی طرح عقوبات اور بدنی و مالی سزائیں اس کے ذمہ نہیں ہوتیں جیسے قصاص، قتل مورث کی وجہ سے وراثت سے محرومی، دیت وغیرہ، اسی طرح ایسے مالی اخراجات جن میں عقوبت اور سزا کا پہلو غالب ہو اس پر واجب نہیں ہوں گے، جیسے: خون بہا کا وہ حصہ جو قریبی رشتہ دار یا ہم پیشہ (عاقلہ) قاتل کی طرف سے ادا کرتے ہیں۔

البتہ وہ اخراجات اور مالی ذمہ داریاں جو معاوضہ کا درجہ رکھتی ہوں یا ٹیکس کے حکم میں ہوں ایسے بچے بھی اس سے مستثنیٰ نہ ہوں گے، جیسے عشر، خراج، محرم رشتہ داروں اور بیوی کا نفقہ وغیرہ، اسی طرح ایسے مالی تاوان جو حقوق العباد سے متعلق ہوں، بھی ان پر عائد ہوں گے، مثلاً کسی کی کوئی چیز توڑ دی تو اس کی قیمت اس نابالغ کے مال میں سے ادا کئے جائیں گے۔

۳) تیسرا دور وہ ہے کہ اس میں خیر و شر کی تمیز تو پیدا ہوگئی ہو لیکن ابھی بالغ نہ ہوا ہو، اس دور سے متعلق جو احکام ہوں گے وہ دو طرح کے ہیں: حقوق اللہ، حقوق العباد۔

حقوق اللہ کے وہ احکام جن میں نفع ہی نفع ہو، نقصان کا کوئی پہلو نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان، ایسے احکام میں ان کا عمل معتبر ہوگا، اسی طرح حقوق اللہ سے متعلق ایسے احکام جو ضرر محض کا باعث ہوں اور جن میں سوائے قباحت کے خیر کا کوئی پہلو نہ ہو جیسے کفر، ان میں بھی امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کا عمل دنیا و آخرت دونوں اعتبار سے معتبر ہوگا، چنانچہ اس کی مسلمان بیوی

رشتۂ نکاح سے نکل جائے گی اور اس کو کسی مسلمان سے وراثت نہ مل سک گی، البتہ اس کو بلوغ سے پہلے یا بلوغ کے بعد ارتداد کی سزا کے بطور قتل نہیں کیا جائے گا اور اگر اس میں ظاہر کے اعتبار سے نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہو جیسے بدنی عبادات کو باعتبار آخرت کے نافع اور باعتبار دنیا کے بظاہر دشواری کا موجب ہے اس کو اگر وہ انجام دے تو درست تو ہو جائے گی، لیکن اس پر واجب نہ ہوگی، چنانچہ نفل عبادات شروع کردے تو شروع کرنے کی وجہ سے واجب نہ ہوگی۔

''حقوق العباد'' کے وہ احکام جو محض نفع پر مبنی ہوں، ولی کی اجازت کے بغیر ان کو انجام دے سکتا ہے، چنانچہ وہ ہدیہ و صدقہ قبول کرسکتا ہے، اس کا خود کو اجیر رکھنا گو صحیح نہیں لیکن رکھ ہی لے تو اجرت لے سکتا ہے، وہ احکام جو محض ضرر و نقصان کا باعث ہیں ان کو نہیں کرسکتا، چاہے ولی کی اجازت بھی کیوں نہ شامل ہو اور اگر کرنا چاہے تو اس کا تصرف قابل نفاذ نہ ہوگا، جیسے طلاق، کسی اور کو صدقہ و ہبہ وغیرہ، اور وہ معاملات جن میں نفع و نقصان دونوں پہلو ہوں، ایسے نابالغ کا تصرف اس وقت نافذ اور درست ہوگا جب کہ ولی کی اجازت ہو یا خود ولی اس کی انجام دہی میں شریک ہو جیسے نکاح، خرید و فروخت وغیرہ۔

۴) چوتھا دور بلوغ کے بعد کا ہے، بلوغ کے بعد انسان کی اہلیت درجۂ کمال کو پہنچ جاتی ہے اور شریعت اس کو تمام حقوق و واجبات کا مکلف قرار دیتی ہے۔(۱)

البتہ کچھ خاص عوارض و موانع ہیں جو ''بلوغ'' کے بعد بھی انسان کی اہلیت کو ختم کردیتے ہیں اور اس کو تکلیف و ذمہ داری سے نکال دیتے ہیں۔

(اس سلسلہ میں خود لفظ ''اہلیت'' ملاحظہ کیا جاسکتا ہے — نیز انسان سے متعلق دوسرے احکام کے لئے ''تداوی، بول و براز، سور، مثلہ وغیرہ الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں)۔

انشاء

''انشاء'' اصطلاح میں غیر موجود چیز کے وجود میں لانے کو کہتے ہیں، اس طرح تمام معاملات نکاح، خرید و فروخت، ہبہ وغیرہ ''انشاء'' میں داخل ہیں، اس لئے کہ ان سب میں ایک ایسے معاملہ کو وجود میں لایا جاتا ہے جو اس سے پہلے موجود نہیں تھا۔

انشاء کے لئے صیغہ

اس کام کے لئے درحقیقت فعل حال کا استعمال ہونا چاہئے،(۲) یعنی ایسی تعبیر اختیار کی جانی چاہئے جو فی الوقت اور فی الفور ایک کام کے وجود میں آنے کو بتائے جیسے ''میں نکاح کرتا ہوں'' اگر مستقبل کا لفظ استعمال کیا جائے جس میں آئندہ زمانہ کا معنی ہو مثلاً میں نکاح کروں گا، تو اس میں یہ شبہ اور احتمال پیدا ہوجاتا ہے کہ شاید یہ آئندہ کے سلسلہ میں نکاح کا وعدہ ہے، ابھی نکاح مقصود نہیں ہے، اسی طرح اگر ماضی کا صیغہ استعمال کیا جائے جیسے ''میں نے نکاح کیا'' تو یہ ایک معاملہ کو وجود میں لانا نہ ہوگا؛ بلکہ زمانۂ گذشتہ میں ایک چیز کے وقوع پذیر ہونے کی اطلاع ہوگی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

لیکن یہ عجیب اتفاق ہے کہ عربی زبان میں باوجود اس کی غیر معمولی وسعت، جامعیت اور ہمہ گیریت کے خاص زمانۂ حال کو تعبیر کرنے کے لئے کوئی مستقل فعل (verb) نہیں ہے بلکہ ایک ہی

---

(۱) ملخص از أصول الفقه للخضري بك: ۹۱-۹۴

(۲) بلکہ ان معاملات کے لئے کوئی مستقل تعبیر ہونی چاہئے اس لئے کہ حال بھی ''خبر'' کا صیغہ ہے جو کسی موجود واقعہ کی خبر دیتا ہے۔

طرح کا لفظ زمانۂ حال اور مستقبل دونوں کے لئے بولا جاتا ہے، جسے اصطلاح میں ''مضارع'' کہتے ہیں، اس طرح اس تعبیر میں یہ احتمال پیدا ہوجاتا ہے کہ شاید آئندہ اس معاملہ کا ارادہ کیا جارہا ہے اس لئے فقہاء نے یہ بات ضروری قرار دی کہ ماضی کا صیغہ استعمال کیا جانا چاہئے، چاہے خرید وفروخت میں ہو یا نکاح وغیرہ میں۔

(ملاحظہ ہو: ''ایجاب'')

انصار

صحابہ کی اس مقدس جماعت کا نام ہے جنھوں نے مکہ کے بے گھر ودر مہاجرین کو مدینہ میں اپنے ہاں پناہ دی اور اس شان سے کہ اپنی پوری جائداد اور دولت وثروت ان کے قدموں میں خالصۃ لوجہ اللہ ڈال دی، چوں کہ یہ مسلمانوں کی نصرت کرنے والے اور اہل دین کے ناصرین ومددگار تھے اس لئے ان کو ''انصار'' کہا گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان حق ترجمان سے ان کے بہت سے مناقب اور تعریفی کلمات منقول ہیں (۱) اور واقعہ ہے کہ پوری انسانی تاریخ میں ایسی قربانی، ایثار وفداکاری، خود سپردگی، جذبۂ تعاون اور اعتراف حق وصداقت میں سبقت کی مثال نہیں ملتی، رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

انعام

''نعم کی جمع ہے، کھر والے جانوروں کو کہتے ہیں، اس میں اونٹ، گھائے اور بکری سبھی داخل ہیں، بعض حضرات نے اس کو صرف اونٹ کے لئے مختص قرار دیا ہے، مگر زیادہ صحیح رائے پہلی ہے۔(۲)

انفاق

انفاق کے معنی ہلاک کرنے اور خرچ کرنے کے ہیں، اسی سے لفظ ''نفقہ'' ماخوذ ہے۔

انفاق دو طرح کا ہے، ایک وہ جس کی نوعیت انفرادی ہے یعنی انسانی، اسلامی یا خاندانی رشتہ کی بناء پر ایک شخص دوسرے کی مدد کرتا ہے اور بعض اجتماعی اور جماعتی نوعیت کا ہے جس میں انسان پوری قوم اور پوری جماعت کے پسماندہ اور ضرورت مند افراد کی مدد میں معاون بنتا ہے۔

پھر انفاق کی جو صورتیں انفرادی نوعیت کی ہیں ان میں بھی بعض وہ ہیں جن کی حیثیت عبادت کی ہے اور ان میں حق خداوندی کا رنگ غالب ہے، جیسے صدقۃ الفطر، قسم، ظہار اور مختلف گناہوں کے کفارات کہ یہ فرد فرد کو خالص حکم خداوندی کے تحت اپنے کسی دنیوی مفاد کے بغیر دیتا ہے۔

اور بعض معاشرتی نوعیت کے ہیں جن میں ایک فرد دوسرے فرد کی دنیوی باہمی مفادات اور وابستگی کو سامنے رکھ کر حکم خداوندی کی روشنی میں ادا کرتا ہے جیسے بیوی، والدین اور بال بچوں کے نفقہ وغیرہ۔

اجتماعی انفاق میں زکوٰۃ ہے جو ایک اسلامی عبادت ہے اور جس کو جماعتی طور پر جمع کرنا اور غریبوں کی مدد پر لگانا واجب ہے، اس کے علاوہ حکومت کے عائد کردہ وہ مناسب ٹیکس اور ایمرجنسی حالات جنگ اور قدرتی آفات کے نقصان کی تلافی کے لئے چندہ وغیرہ ہے۔

انفاق کی یہ ساری صورتیں قانونی ہیں، اخلاقی سطح پر انفاق کی کوئی تحدید نہیں ہے، مسلمان کو اپنے مال میں محتاجوں، ضرورت مندوں، سائلوں اور مفلسوں کا حق محسوس کرنا چاہئے، البتہ چوں کہ اس کے لئے مقدار کا کوئی تعین دشوار تھا، اس لئے اسلام نے ان کو انسان کے جذبۂ خیر اور ضمیر کی آواز پر موقوف رکھا ہے۔

اسلام نے انفاق اور خلق خدا کے ساتھ حسن سلوک کو عبادت کا درجہ دیا ہے اور بعض وجوہ سے بدنی عبادت سے بھی افضل قرار

---

(۱) ملاحظہ ہو: کنز العمال ۱۳/۱۳۰ (۲) لسان العرب ۱۲/۲۱۲

دیا ہے، نماز کا اجر حدیث میں دس گونہ اور قرآن کے ایک حرف پر دس نیکیاں بتائی گئیں لیکن قرآن کے بیان کے مطابق ''انفاق فی سبیل اللہ'' کا کم سے کم اجر سات سو گونہ ہے اور خدا کی مشیت مہربان ہوتو اس سے بھی کئی چند ہوجائے۔ (البقرہ:۲۶۲)

انقلاب

لغوی معنی بدلی ڈالنے کے ہیں۔

حقیقت بدل جائے تو حکم بدل جاتا ہے

فقہی اعتبار سے اس لفظ کے تحت یہ مسئلہ زیر بحث آتا ہے کہ جب چیزوں کی حقیقت تبدیل ہوجائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک احکام بدل جایا کرتے ہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: استحالہ)

اسی طرح اگر کوئی غریب ومحتاج آدمی اگر صدقہ کا مال قبول کر کے کسی غنی یا ہاشمی کو بطور ہدیہ دینا چاہے تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اب وہ صدقہ باقی نہیں رہا، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہؓ سے گوشت کھلانے کی خواہش فرمائی، انھوں نے عذر کیا کہ یہ صدقہ کا گوشت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ تمہارے لئے صدقہ ہے اور میرے لئے ہدیہ ہے۔(۱)

اُصولِ فقہ کی اصطلاح میں

اُصولِ فقہ کی اصطلاح میں انقلاب یہ ہے کہ کسی چیز کو کسی ایسی چیز کی علت بنایا جائے کہ درحقیقت وہ اس کی علت نہیں ہے مثلاً: ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق) یہاں طلاق کے لئے گھر میں داخل ہونے کو علت اور سبب بنادیا گیا، حالاں کہ گھر میں داخل ہونا اپنی اصل کے لحاظ سے طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔

انکار

لغوی معنی انکار کرنے کے بھی ہیں اور ناپسند کرنے کے بھی، اسی مناسبت سے برائیوں کو منکر کہا جاتا ہے۔

فقہ کی اصطلاح میں انکار خلاف ظاہر بات کے مسترد کردینے کو کہتے ہیں، ظاہر حال اور قرائن کے خلاف جو بات کہی جائے وہ ''دعویٰ'' ہے اور اس کا انکار کرنا ''انکار'' ہے اور انکار کرنے والا (منکر) فقہی اصطلاح میں ''مدعا علیہ'' کہلاتا ہے۔

اسلام کے قانون قضاء کا ماحول میں یہ ہے کہ چوں کہ مدعی کی بات ظاہری قرائن و حالات کے خلاف ہوتی ہے، اس لئے اسے اپنے دعویٰ پر شواہد وثبوت مہیا کرنے ہوں گے، اگر وہ اس سے قاصر ہوجائے تو منکر یعنی مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، اگر وہ اس سے گریز کرے تو پھر فیصلہ مدعی کے حق میں ہوگا۔

(دعویٰ اور قضاء کے تحت انشاء اللہ تفصیل مذکور ہوگی)

اِنہار

''اِنہار'' کے معنی بہانے کے ہیں، حدیث میں ہے ''ما انهر الدم فكل''۔(۲)

مردار اور ذبیحہ کا فرق

مردار اور ذبیحہ کے درمیان یہی فرق ہے، مردار کے جسم میں رواں خون (دم مسفوح) جسم میں جذب ہوکر رہ جاتا ہے اور اس طرح شرعی طور پر پورے گوشت کے ناپاک ہوجانے کے علاوہ خود طبی لحاظ سے بھی وہ صحت کے لئے مضر اور نقصان دہ ہے جب کہ

(۱) بخاری: ۲۰۲/۱، باب اذا تحولت الصدقة

(۲) النهايه لابن الاثير: ۱۳۵/۵

خون کے بہہ جانے کی صورت گوشت میں نظافت ، تازگی اور مریضانہ جراثیم سے تحفظ حاصل ہوجاتا ہے اوراسی لئے ایسے جانور کو کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

(کیا خون بہانے کے لئے رگوں کا کاٹنا ضروری ہے؟ ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری کے احکام کیا ہیں؟ اوراس کے لئے کس قسم کے آلات ہونے چاہئیں، ان مسائل پر آلۂ ذبح اور آلۂ صید کے تحت بحث کی جاچکی ہے اور لفظ ذبح میں مزید گفتگو کی جائے گی)۔

اَوساط مفصل

(دیکھئے: مفصل)

اولوالامر

امر کے معنی اہم کام اور معاملہ کے ہیں، اس طرح اولوالامر کے معنی''اہم کام اور معاملہ والے'' کے ہوئے۔

اولوالامر سے مراد

اسی مناسبت سے فقہاء ومفسرین نے اس کی دو تفسیریں کی ہیں، دونوں ہی معنی کی اس میں گنجائش ہے، ایک یہ کہ علماء اور دینی علوم کے ماہرین مراد ہوں (۱) اگر یہ معنی لئے جائیں تو اس سے تقلید کا ثبوت بھی ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اولوالامر کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔

دوسرے معنی اہل انتظام اور سیاسی امراء وحکام کے ہیں، زیادہ تر یہ لفظ اسی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور حدیث کی تعبیر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، آپ ﷺ نے ایک مرتبہ بیعت لیتے ہوئے فرمایا: وان لاننازع الامر اهله (۲)، (کہ ہم امیر سے امارت کے معاملہ میں نہ جھگڑیں گے)، اولوالامر منکم کی یہی تفسیر قاضی بیضاوی نے بھی کی ہے۔(۳)

حقیقت یہ ہے کہ''اولوالامر'' کا معنی ان دونوں ہی طبقوں کو شامل ہے، امام ابوبکر جصاص رازی کے الفاظ میں و یجوز ان یکونا جمیعا مرادین بالآیة لان الاسم یتناولهم جمیعا، (۴) البتہ جن لوگوں نے''اولوالامر'' سے مراد صرف سیدنا حضرت علی ﷺ کی ذات مراد لی ہے انھوں نے نہ صرف کلام اللہ بلکہ اپنی عقل پر بھی ظلم کیا ہے، اس لئے کہ اولوالامر جمع کا صیغہ ہے نہ کہ واحد کا۔

اولوالامر کی اطاعت

قرآن میں بار بار تاکید کی گئی ہے کہ اللہ، اس کے رسول اور اولوالامر کی اطاعت کرو، وہاں ان اُمور میں امیر کی اطاعت مراد ہے جو معصیت کی بات نہ ہو، اگر وہ کسی معصیت اور نافرمانی کا حکم دے تو اس کا کہنا نہ مانا جائے گا، چنانچہ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ ان اُمور میں جو گناہ کی بات نہ ہو امیر کی اطاعت واجب ہے اور اس پر اجماع ہے۔(۵)

اس سلسلہ میں یہ نکتہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ: اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول واولی الامر منکم کی آیت میں اللہ اور رسول کے لئے مستقل طور پر''اطیعوا'' کا لفظ آیا ہے جب کہ اولوالامر کے لئے یہ لفظ علاحدہ نہیں لایا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ خدا اور رسول کی اطاعت تو بذات خود واجب ہے، اور امیر کی اطاعت خدا اور رسول کے ضمن میں واجب ہے جب تک وہ شریعت کے موافق حکم دیتا رہے اس کا ماننا واجب ہے اور جب اس کے خلاف حکم

---

(۱) حضرت جابر، ابن عباس، عطاء، مجاہد، ضحاک، ابوالعالیہ، حسن بصری اور خود رئیس اہل حدیث مولانا صدیق حسن خانؒ نے یہی تفسیر کی ہے۔

(۲) بخاری : عن عبادہ بن صامت: ۲/۱۰۲۹، باب کیف یبایع الامام الناس (۳) مدارک التنزیل :۱/۵

(۴) احکام القرآن للجصاص: ۲/۱۸۱ (۵) السراج المنیر شرح الجامع الصغیر :۱/۲۰۵

دینے لگے تو اس کا ماننا ناجائز۔

اہاب

''اہاب'' کے معنی کچے چمڑے کے ہیں، (۱) حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ایما اھاب دبغ فقد طھر، (۲) (جس چمڑے کو بھی دباغت دے دیا جائے وہ پاک ہو جائے گا)۔

اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سور اور انسان کے علاوہ تمام جاندار کا چمڑا قابل استفادہ ہے اور اسے پاک کر کے استعمال کیا جائے۔ (۳)

تطہیر کی دوصورتیں

اب اس چمڑے کو پاک کرنے کی دوصورت ہوسکتی ہے، اگر وہ زندہ ہو تو اس کو شرعی طریقہ کے مطابق ذبح کر دیا جائے چمڑا پاک ہو جائے گا، اس پر نماز پڑھنی درست ہوگی، اگر وہ تھوڑے پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہ ہوگا البتہ یہ ضروری ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان یا کتابی ہو، ذبح کے وقت بسم اللہ کہا جائے اور شرعاً ذبح کرنے کے لئے جن رگوں کا کاٹنا ضروری ہے انھیں کاٹ دے۔ (۴)

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ''زکوۃ شرعی'' کے بغیر ہی وہ جانور مرگیا تو اب اس کو دباغت دے دی جائے یعنی کوئی بھی ایسی صورت اختیار کی جائے جس سے چمڑے پر لگی ہوئی آلائشیں صاف ہو جائیں، مثلاً دھوپ میں سکھانا، مٹی، نمک وغیرہ ملنا، یا جدید طریقوں سے کام لینا، (۵) صرف سور کا چمڑا اس کی غیر معمولی نجاست اور انسان کا چمڑا اس کی شرافت اور اکرام کو پیش نظر رکھ کر کسی صورت میں قابل استعمال نہیں ہوتا۔

امام مالکؒ کے نزدیک مردار کا چمڑا اور امام شافعیؒ کے نزدیک کتے کا چمڑا بھی سور کی طرح نا قابل استعمال ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس قدر گنجائش ہے کہ سور کا چمڑا بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، (۶) اوپر جو حدیث گذر چکی ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کی تائید میں ہے۔

اہل

جو شخص جس کے زیر پرورش ہو وہ اس کا ''اہل'' کہلاتا ہے، قرآن مجید میں بیوی کو بھی اہل سے تعبیر کیا گیا ہے، اصطلاحات فقہیہ کی مشہور لغت ''المغرب'' میں ہے کہ اہل میں بیوی بچے اور وہ تمام لوگ داخل ہیں جن کی پرورش اور نفقہ کا بار وہ اٹھاتا ہے۔

(چوں کہ مختلف رشتہ داروں کے حقوق اور احکام اپنی اپنی جگہ ذکر کئے جائیں گے اس لئے اہل میں صرف اسی قدر تشریح پر اکتفاء کیا جاتا ہے)۔

اہل بیت

''اہل بیت'' سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل خاندان ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بیت کی فضیلت میں بہت کچھ ارشاد فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں قیامت کے دن سب سے پہلے اپنے اہل بیت کے لئے سفارش کروں گا۔ (۷)

---

(۱) ترمذی:۱/۳۰۳،باب ماجاء فی جلود المیتة اذا دبغت ، کتاب اللباس ، نسائی ، عن ابن عباس:۲/۱۶۹،باب جلود المیتة ، کتاب الفرع
(۲) الھدایہ:۱/۴۰ (۳) القاموس المحیط :۱/۱۹۲، کتاب التعریفات :۴۲
(۴) خلاصة الفتاوی:۱/۴۳ (۵) الھدایہ:۱/۴۱
(۶) الھدایہ:۱/۴۰، خلاصة الفتاوی :۴۳ (۷) عن ابن عمرؓ ، کنز العمال :۳/۲۸۱

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو میرے بعد میرے اہل وعیال کے ساتھ خیر کا معاملہ کرے،(۱) حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

اللہ سے اس کی نعمتوں کی وجہ سے محبت کرو اور اللہ کی محبت کا تقاضہ ہے کہ مجھ سے محبت کرو اور مجھ سے محبت کا تقاضا ہے کہ میرے اہل بیت سے محبت رکھو۔(۲)

علامہ علاء الدین متقی ہندی نے اہل بیت بشمول ازواج مطہرات کی فضیلت میں دوسو اکیاون (۲۵۱) حدیثیں جمع کی ہیں جن میں ضعیف بھی ہیں اور قوی بھی۔(۳)

(''اہل بیت'' سے کون لوگ مراد ہیں، اس پر ''آل محمد'' کے تحت گفتگو ہو چکی ہے)۔

اہل ذمہ

''ذمہ'' کے معنی عہد و پیمان کے ہیں اور اہل ذمہ سے اسلامی مملکت میں مقیم غیر مسلم رعایا مراد ہیں۔

معاہدین

اہل ذمہ دو طرح کے ہیں، ایک معاہدین جنھوں نے جنگ کے بغیر ہی مسلمانوں کو جزیہ دے کر مامون رہنے کا معاہدہ کرلیا ہو، ان کو وہ تمام سہولتیں اور رعایتیں حاصل رہیں گے جو باہمی معاہدہ کے وقت طے پائی تھیں اور جزیہ کی بھی وہی رقم لی جائے گی جو طے شدہ ہے، یہ بات درست نہ ہوگی کہ اسلامی ریاست اپنی طرف سے بعد میں کچھ شرطوں کا اضافہ کردے یا جزیہ کی مقدار بڑھا دے، آپ ﷺ نے فرمایا جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے گا اس کے حقوق میں کمی کرے گا یا طاقت سے زیادہ اس پر بار ڈالے گا، میں قیامت کے دن اس کی طرف سے فریق بن کر کھڑا ہوں گا، (۴) ایک اور حدیث میں ہے کہ اگر تم کسی قوم سے لڑو اور اس پر غالب آجاؤ اور وہ اپنی اور اپنی اولاد کی جان بچانے کے لئے تم کو خراج دینا منظور کرلے تو پھر بعد میں اس مقررہ خراج سے ایک دانہ بھی زائد نہ لینا، کہ وہ تمہارے لئے جائز نہ ہوگا۔(۵)

مفتوحین

دوسرے وہ اہل ذمہ ہیں جن پر جنگ کے ذریعہ فتح حاصل کرلی گئی ہے یعنی مفتوحین ان کو بھی وہ تمام حقوق حاصل رہیں گے جو اسلامی قانون کی رو سے غیر مسلم رعایا کو حاصل ہیں، فرق صرف اس قدر ہوگا کہ ''معاہدین'' سے ان حقوق کے علاوہ اگر مزید کوئی ایسی شرط طے پائی ہے جسے اسلامی قانون گوارا کرتا ہو تو ان کے لئے خصوصی طور پر یہ مراعات ہوں گی اور ''مفتوحین'' سے ''جزیہ'' عام اُصول کے مطابق وصول کیا جائے گا اور وہی مقدار لی جائے گی جو طے شدہ ہے۔

انفرادی طور پر کسی کو امان دینے کا حق ہر مسلمان کو ہے، لیکن ''معاہدۂ ذمہ'' صرف امام یا اس کے نائب ہی کی طرف سے ہوسکتا ہے اور امام کے لئے بھی ایسے لوگوں سے مصالحت واجب ہوگی جو اس کی پیشکش کریں جیسا کہ قرآن مجید میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔(التوبہ:۲۹)

ہاں البتہ اگر مکر وفریب یا جاسوسی کا اندیشہ ہو اور ان کی وجہ

(۱) کنز العمال:۱۳/۸۱،فی فضل اهل البيت
(۲) سنن ترمذی:۲/۲۱۹،باب مناقب اهل البيت
(۳) كنز العمال :٦كتاب الفضائل من قسم الاقوال :۲۱۵تا۲۲۶
(۴) سنن ابی داؤد:۲/۴۳۳، باب تعشير اهل الذمة اذا اختلفوا بالتجارة ، كتاب الخراج
(۵) ابوداؤد:۲/۴۳۳،باب فی تعشير اهل الذمة اذا اختلفوا بالتجارة ، كتاب الخراج

سے اسلامی ریاست کی سلامتی کو خطرہ درپیش ہو تو وہ اسے رد بھی کرسکتا ہے۔(۱)

قانون ملکی کے لحاظ سے "اہل ذمہ" کا موقف یہ ہوگا کہ :

فوجداری قوانین

فوجداری اور تعزیری معاملات میں وہ اسلامی قانون کے مکلف اور پابند ہیں، زنا، چوری، الزام تراشی، رہزنی اور ڈکیتی سبھوں میں ان کو وہی سزا دی جائے گی جو اسلامی قانون کی رو سے دی جاتی ہے، البتہ زنا پر انھیں "رجم" کی سزا نہیں دی جائے گی، کیوں کہ اس کے لئے "احصان" شرط ہے، اور "احصان" کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے، شراب کے معاملہ میں ان کو خصوصی رعایت حاصل ہوگی، وہ شراب پی سکیں گے اور اس کی تجارت کے بھی مجاز ہوں گے، ہاں مسلمانوں کی آبادی میں اس کا اظہار یا مسلمانوں سے اس کی فروخت جرم ہوگا اور اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

مالی قوانین

مالی قوانین بھی ان کے لئے یکساں ہیں، خرید وفروخت کے جو طریقے ہمارے لئے ناجائز ہیں، ان کے لئے بھی ناجائز قرار پائیں گے، سود ممنوع ہوگا، البتہ شراب کی طرح ان کو سور کی خرید و فروخت کی بھی اجازت ہوگی، مگر مسلمان محلوں اور آبادیوں سے سور لے کر گذرنے سے منع کیا جائے گا۔(۲)

معاشرتی قوانین

معاشرتی مسائل نکاح وطلاق، ہبہ وصیت، وراثت، تدفین وغیرہ میں اسلامی قانون ان پر نافذ نہ ہوگا، اگر ان کے یہاں عدت گذارے بغیر یا گواہوں کے بغیر نکاح ہوسکتا ہو یا ان عورتوں سے نکاح جائز ہو جن سے اسلام نے نکاح حرام قرار دیا ہے تو وہ اپنے ہی قانون پر عمل کریں گے اور ہمارے احکام کے پابند نہ ہوں گے۔

مذہبی آزادی

مذہب اور عقیدہ کے معاملہ میں ان کو مکمل آزادی حاصل ہوگی، ان کو اسلام پر مجبور نہ کیا جائے گا، حضرت عمرؓ نے "وسق رومی" نامی غلام سے جو غالباً عیسائی تھا، بار بار خواہش کی کہ وہ اسلام قبول کرلے تو وہ اس کو بیت المال کا امین بنالیں گے، مگر وہ انکار کرتا رہا، حضرت عمرؓ اصرار سے گریز کرتے ہوئے فرماتے، لا اکراہ فی الدین (البقرۃ:۲۵۶) پھر آپ نے انتقال کے قریب اس کو آزاد کردیا اور اجازت دی کہ جہاں چاہے چلا جائے۔(۳)

وہ اپنی عبادت گاہوں کی خود حفاظت کریں گے اور اپنے مذہب کے مطابق عمل کیا کریں گے، مسلمانوں کے لئے جائز نہ ہوگا کہ زبردستی ان کو توڑ ڈالیں، سیدنا حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیت المقدس فتح ہوا تو آپ نے گرجا میں نماز نہ پڑھی کہ مبادا مسلمان اسے مسجد نہ بنالیں اور جبراً ان سے چھین لیں۔

خلافت صدیقی میں جب حیرہ کا علاقہ مسلمانوں کے زیرنگیں آیا اور مقامی عیسائیوں سے معاہدہ طے پایا تو ان میں قاضی ابو یوسف کے بیان کے مطابق اور دفعات کے ساتھ ایک دفعہ یہ بھی تھی کہ :

لا یھدم لھم بیعۃ و لا کنیسۃ و لا یمنعون من ضرب النواقیس و لا من اخراج الصلبان فی یوم عیدھم . (۴)

یہاں تک کہ حضرت خالدؓ نے مفتوح ذمیوں سے جو معاہدہ کیا اس میں تھا کہ اوقات نماز میں ان کو ناقوس بجانے کی

---

(۱) ابن جماعہ : تحریر الاحکام فی تدبیر اھل الاسلام (ترجمہ):۲۶۴

(۲) بدائع:۶/۸۳، باب بیان مایؤخذ من اھل الذمۃ

(۳) احکام القرآن للجصاص:۲/۳۲۴

(۴) کتاب الخراج:۸۴

اجازت ہوگی۔(۱)

مسلم آبادی کے علاقوں میں ان کو کھلم کھلا اپنے تیوہار منانے یا مردے جلانے کی اجازت نہ ہوگی البتہ وہ اپنے محلوں اور آبادیوں میں ایسا کر سکتے ہیں، ہاں مذہبی عبادت گاہوں میں وہ جو کچھ کریں اس میں وہ آزاد ہیں۔(۲)

عبادت گاہوں کی تعمیر

جو عبادت گاہیں ان کے پہلے سے ہیں ان کو منہدم نہ کیا جائے گا، نئی عبادت گاہوں کی تعمیر کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، علامہ بن ہمام کہتے ہیں کہ امصار الاسلام (اسلامی شہر) تین طرح کے ہیں، ایک وہ جن کو خود مسلمانوں نے آباد کیا، دوسرے وہ جو کافروں سے بذریعہ جنگ حاصل کئے گئے، ان دونوں میں نئی عبادت گاہوں کی تعمیر کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ یہ شہر صلح اور باہمی معاہدہ کے ذریعہ حاصل ہوا ہو اور اس کی زمین مقامی باشندوں یعنی اہل ذمہ ہی کو سونپ دی گئی ہو، یا زمین تو لے لی گئی ہو لیکن مصالحت کے وقت یہ شرط طے پا چکی ہو کہ وہ اس سرزمین میں عبادت گاہیں تعمیر کرنے کے مجاز ہوں گے، اس صورت میں ان کو نئی عبادت گاہوں کی تعمیر کا حق حاصل ہوگا(۳) اور علامہ سبکی کی تصریح کے مطابق ان کو موجودہ عمارت میں ترمیم و تغییر اور منہدم ہو جانے کے بعد از سر نو تعمیر کا بھی حق حاصل رہے گا۔(۴)

مال واسباب کا تحفظ

ذمیوں کی جان کی طرح ان کے مال واسباب کی حفاظت حکومت اسلامی کا فریضہ ہوگا اور اس پر کسی طرح کی دست درازی بالکل جائز نہ ہوگی، اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے زمانہ فتح عراق کا واقعہ مشہور ہے، جب حضرت عمرؓ نے اکابر مہاجرین وانصار کی رائے کی روشنی میں مفتوحہ اراضی غیر مسلم رعایا میں رہنے دیں اور ان کو مجاہدین میں تقسیم نہیں فرمایا، چنانچہ امام ابو یوسف لکھتے ہیں کہ ''امام المسلمین کے لئے جائز نہیں کہ وہ ان کی زمین چھین لے بلکہ وہ انھیں کی زمین رہے گی، وہی نسلاً بعد نسلٍ اس کے وارث ہوں گے اور وہی اس کی خرید و فروخت کے مجاز ہوں گے۔(۵)

تہذیب کا تحفظ

اسلامی حکومت اس بات کی بھی سعی کرے گی کہ ان کا تہذیبی تشخص باقی رہے، وہ کوئی امتیازی لباس پہنا کریں جسے فقہاء ''غیار'' سے تعبیر کرتے ہیں، زنار باندھیں، مسلمانوں کے لباس اور ان کی وضع قطع نیز تمدن کے مقابلہ خود کو ممتاز رکھیں،(۶) اس سے دوہرا فائدہ ہوگا، ایک تو مسلمان کا ان سے تہذیبی اختلاط کم رہے گا اور مسلمان ان کے مذہبی اطوار اور تہذیب سے اور ان کے تشبہ سے بچ سکیں گے، دوسرے خود ان کے تمدن اور تہذیب کا تحفظ ہو سکے گا۔

وہ اپنے ایسے رواجی افعال اور رسوم کی انجام دہی میں بھی آزاد ہوں گے جو اسلامی اخلاق اور انسانی تقاضوں سے متصادم نہ ہوں، حضرت عمرؓ جب شام تشریف لے گئے تو کچھ لوگوں نے عجمی طریقہ پر ان کا استقبال کیا، حضرت عمرؓ نے منع کرنا چاہا، حضرت ابو عبیدہؓ نے عرض کیا کہ وہ لوگ اس کو نقض عہد تصور کریں گے، حضرت عمرؓ نے اجازت دے دی اور فرمایا کہ ان

(۱) کتاب الخراج:۸۲
(۲) بدائع الصنائع:۶/۸۳
(۳) ردالمحتار:۳/۲۷۱
(۴) حوالۂ سابق
(۵) کتاب الخراج:۱۴-۱۵
(۶) تدبیر الاحکام:۲۷۴، ردالمحتار:۳/۲۷۳

سے تعرض نہ کرو۔(۱)

جزیہ

چوں کہ یہ غیر مسلم بھی اسلامی مملکت میں رہیں گے اور ریاست کے رفاہی اقدامات سے فائدہ اٹھائیں گے، ان کے پسماندہ لوگوں کی بھی ریاست مدد کرے گی، ان کا تحفظ اور دفاع اسلامی ریاست کے ذمہ ہوگا، اس لئے فطری بات ہے کہ ان سے بھی ٹیکس لیا جائے، اب اس کی ایک صورت یہ تھی کہ ان سے بھی مسلمانوں کی طرح صدقہ وزکوٰۃ وصول کیا جاتا، لیکن یہ اس لئے مناسب نہیں تھا کہ اس طرح ان کو ایک اسلامی عبادت پر مجبور کرنا ہوتا اور یہ غیر اسلامی اور نا منصفانہ بات ہوتی۔

اس لئے شریعت نے اس کے متبادل کے طور پر ان سے زکوٰۃ کے بجائے جزیہ اور ان کی زمین کی پیداوار پر عشر کے بجائے خراج واجب قرار دیا اور وہ بھی بہت معمولی مقدار میں، اور گویا مسلمانوں سے بھی کم۔

پھر اس جزیہ سے بھی مذہبی پیشواؤں، عورتوں، بچوں، معذوروں اور غلاموں کو مستثنیٰ رکھا، (۲) اگر غیر مسلم خود خواہش کریں کہ ان سے یہ جزیہ صدقات اور زکوٰۃ کے نام پر وصول کیا جائے تو جائز ہے جیسا کہ حضرت عمر ﷛ نے صحابہ کے اتفاق رائے سے عرب نصرانیوں سے مصالحت کی تھی۔(۳)

نقض معاہدہ

اسلامی ریاست کو اس بات کا حق حاصل نہ ہوگا کہ جب چاہے یکطرفہ معاہدہ منسوخ کردے بلکہ اس کو اس وقت تک اس کی پاسداری کرتی رہنے پڑے گی جب تک کہ خود وہ اسے منسوخ نہ کردیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تو اس سلسلہ میں مزید احتیاط ہے، ان کے یہاں اس وقت تک معاہدہ نہ ٹوٹے گا جب تک ان کی جانب سے بغاوت، مملکت کافرہ سے الحاق اور اسلامی ریاست کے کسی حصہ پر غیر معمولی قوت اور غلبہ حاصل نہ ہوجائے، جس سے اسلامی مملکت کی سلامتی کو خطرہ لاحق ہوجائے، اس کے علاوہ کوئی بات نہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''عہد ذمہ'' کے ٹوٹ جانے کا باعث ہو، حد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو گالی دینے اور سب وشتم کی وجہ سے بھی ان کا حق شہریت ختم نہ ہوگا، البتہ یہ ضرور ہے کہ امام ان کو ان کے جرائم کی سزائیں دے گا، چنانچہ آنحضور ﷺ پر سب وشتم کرنے والے کو سیاسۃً قتل کردیا جائے گا۔(۴)

اسی طرح اہل ذمہ کو اسلام پر کھلی تنقید اور اپنے دین کی دعوت واشاعت اور اس کے لئے مشنری کے قیام کی اجازت نہیں دی جائے گی، (۵) جس کا جال بدقسمتی سے آج پورے عالم اسلام میں پھیلا ہوا ہے۔

اہل ذمہ کا قصاص اور دیت

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قانون قصاص میں مسلمان اور ذمی دونوں مساوی ہیں یعنی اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کردے تو وہ بھی قصاص میں قتل کردیا جائے گا، امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک مسلمان کو معاہد کے بدلہ قتل کیا، (۶) اور حضرت علی ﷛ اور عبداللہ بن مسعود ﷛ سے روایت ہے کہ مسلمان یہودی کے

(۱) کتاب الاموال: ۱۵۲

(۲) یحيٰ بن آدم قرشی (م:۲۰۳ھ)، کتاب الخراج: ۷۳ (مطبوعہ: المطبعة السلفیه قاهره)، و تدبیر الاحکام: ۲۶۷

(۳) تدبیر الاسلام: ۲۶۷

(۴) ابن قیم الجوزی: احکام اهل الذمه: ۲/۸۱۰، تدبیر الاحکام: ۲۷۷

(۵) ابن عابدین شامی: ردالمحتار: ۳/۳۷۸، تدبیر الاحکام: ۲۷۱ (۶) رواه ابوداؤد فی المراسیل: ۱۲، باب الدیات والدار قطنی مرفوعاً

بدلہ قصاص کے طور پر قتل کیا جائے گا۔(۱)

حسنین نامی ایک مسلمان نے حیرہ کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا، تو حضرت عمرؓ نے قاتل کو مقتول کے وارثوں کے حوالہ کیا اور وہ قتل کیا گیا۔(۲)

اس سلسلہ میں اسلامی تاریخ کا واقعہ مشہور ہے کہ حضرت عمرؓ کے فارسی النسل قاتل "فیروز" کے علاوہ جفینہ اور ہرمزان کو اس میں شرکت کے شبہ پر حضرت عبیداللہ بن عمرؓ نے قتل کر دیا، حضرت عثمانؓ نے جب مشورہ کیا تو اکابر صحابہ بشمول حضرت علیؓ کی رائے تھی کہ عبیداللہؓ کو قصاصاً قتل کر دیا جائے۔(۳)

اسی طرح ذمی کی دیت اور اس کا خون بہا مسلمان کے برابر ہوگا، چنانچہ حضورﷺ نے معاہد کی دیت ایک ہزار روپیہ قرار دی جو اس زمانہ میں مسلمانوں کی دیت تھی، (۴) ربیعہ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ حضورﷺ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ کے زمانہ میں ذمی کی دیت مسلمانوں ہی کے دیت کی طرح تھی۔(۵)

اہل ذمہ کے حقوق کو اسلام میں کس قدر اہمیت دی گئی ہے اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ آپ نے اہل ذمہ پر ظلم کرنے والوں کے مقابلہ میں خود قیامت میں فریق بن کر آنے کا ذکر فرمایا ہے اور سیدنا حضرت عمر فاروقؓ نے زخمی ہونے کے بعد بھی شہادت سے پہلے اہل ذمہ کے حقوق کے سلسلہ میں نصیحت فرمائی۔

اہل ذمہ کے حقوق ایک نظر میں!

اہل ذمہ کو اسلام نے جو حقوق دیئے ہیں اس سلسلہ میں علامہ شبلی نعمانی کی یہ سطور قابل مطالعہ ہیں:

بانی اسلام یعنی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن قوموں پر جزیہ لگایا، ان کو تحریر کے ذریعہ مفصلہ ذیل حقوق دیئے:

☆ کوئی دشمن ان پر حملہ کرے گا تو ان کی طرف سے مدافعت کی جائے گی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص الفاظ یہ ہیں "یمنعوا"۔

☆ ان کو ان کے مذہب سے برگشتہ نہیں کیا جائے گا، خاص الفاظ یہ ہیں "لا یفتنوا عن دینھم"۔

☆ "جزیہ" جو ان سے لیا جائے گا، اس کے لئے محصل کے پاس خود جانا نہیں پڑے گا۔

☆ ان کی جان محفوظ رہے گی۔

☆ ان کا مال محفوظ رہے گا۔

☆ ان کے قافلے اور کارواں (یعنی تجارت) محفوظ رہیں گے۔

☆ ان کی زمین محفوظ رہے گی۔

☆ تمام چیزیں جو ان کے قبضہ میں تھیں بحال رہیں گی۔

☆ پادری رہبان، گرجوں کے پجاری اپنے عہدوں سے برطرف نہیں کیے جائیں گے۔

☆ صلیبوں اور مورتیوں کو نقصان نہیں پہنچایا جائے گا۔

☆ ان سے عشر نہیں لیا جائے گا۔

☆ ان کے ملک میں فوج نہ بھیجی جائے گی۔

☆ پہلے سے جو کچھ ان کا عقیدہ اور مذہب تھا وہ بدلوایا نہیں جائے گا۔

☆ ان کا کوئی حق جو ان کو پہلے سے حاصل تھا، زائل نہیں

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/ ۴۰۷، حدیث نمبر: ۲۷۴۵۲

(۲) علامہ شبلی: (اسلام میں غیر قوموں کے حقوق) مقالہ

(۳) علامہ شبلی: (اسلام میں غیر قوموں کے حقوق) مقالہ

(۴) رواہ ابوداؤد فی المراسیل: ۱۲، باب دیۃ الذمی

(۵) رواہ ابوداؤد فی المراسیل: ۱۳، باب دیۃ الذمی

ہوگا۔

☆ جولوگ اس وقت حاضر نہیں ہیں، یہ احکام ان کو بھی شامل ہوں گے۔(۱)

اہل کتاب

''اہل کتاب'' سے نزول قرآن سے پہلے کے وہ لوگ مراد ہیں،جن کا کسی آسمانی کتاب کا حامل ہونا محقق ہو،مثلاً یہود جو تورات پر ایمان رکھتے ہیں اور نصاریٰ جو انجیل پر ایمان رکھتے ہیں۔

بعض ایسی قومیں بھی ہیں جن سے بعض فقہاء احناف نے اہل کتاب کا معاملہ کیا ہے اور بعض نے مشرکین کا ، یہ اختلاف رائے اس پر مبنی ہے کہ بعض کے نزدیک ان کا اہل کتاب ہونا محقق تھا اور بعض کے نزدیک نہیں۔

عصر حاضر کے اہل کتاب

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینی مناسب ہے کہ ہمارے زمانہ میں جو عیسائی حضرات حضرت مسیح یا حضرت مریم وغیرہ کی پرستش کرتے ہیں وہ بھی اہل کتاب میں داخل ہیں اور ان کو عام مشرکین کی فہرست میں نہیں رکھا جاسکتا، اس لئے کہ اسلام نے اس زمانہ میں بھی نکاح وذبیحہ وغیرہ کے معاملہ میں اہل کتاب کے ساتھ بعض خصوصی مراعات رکھی ہیں جب وہ حضرت عزیر علیہ السلام اور حضرت مسیح علیہ السلام کو خدا مانتے تھے۔

البتہ ہمارے زمانہ میں عیسائیوں اور یہودیوں کا ایک بہت بڑا طبقہ وہ ہے جو محض نام کا عیسائی ہے، ورنہ درحقیقت وہ خدا کے وجود، نبوت، وحی والہام، حشر ونشر وغیرہ کا منکر ہے، ایسے لوگ درحقیقت یہودی، عیسائی اور اہل کتاب نہیں ہیں اور نہ اس نوعیت کے دہریہ اور کمیونسٹ نام نہاد مسلمان ''مسلمان'' ہیں، ان کے احکام عام کافروں کے ہیں اہل کتاب کے نہیں۔

نکاح کی اجازت

اہل کتاب کے ساتھ ایک رعایت تو نکاح کے باب میں ہے، مسلمان عورت کا کسی غیر مسلم مرد سے بہ شمول اہل کتاب نکاح نہیں ہوسکتا، **لا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا**،(البقرہ :۲۲۱)البتہ ان کی عورتوں سے مسلمان مردوں کے نکاح کی اجازت دی گئی ہے، **والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم**،(مائدہ :۵) یہ رعایت صرف اہل کتاب کے سلسلہ میں ہے کسی اور غیر مسلم سے نکاح حلال نہیں۔

پھر فقہ حنفی میں اس کی تفصیل یوں ہے کہ دار الحرب میں جہاں عورت احکام اسلامی کی پابند نہ ہو اس اندیشہ سے کہ شاید وہ معصیت میں مبتلاء ہو جائے، نکاح جائز نہ ہوگا اور اگر نکاح کر ہی گذرے تو یہ نکاح تو ہو جائے گا مگر مکروہ تحریمی ہوگا، اور اگر اسلامی ریاست کی باشندہ کتابیہ لڑکی ہو تو بھی اس سے نکاح مکروہ ہی ہوگا مگر یہ مکروہ تنزیہی ہوگا یعنی اس کی کراہت کم درجہ کی ہوگی۔

بڑی حد تک یہی رائے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔(۲)

ہمارے زمانہ میں اہل کتاب سے نکاح ایک فتنہ بن کر رہ گیا ہے اور نہ صرف عام مسلمانوں بلکہ عالم اسلام کے وہ قائدین جن کے ہاتھوں میں پوری قوم کی زمام اور پوری اسلام دنیا کی کلید ہے، کے قصور عیش اور محلات عشرت کی زینت عیسائی اور یہودی عورتیں ہیں، جن

---

(۱) یحییٰ بن آدم، کتاب الخراج :۷۴، مقالہ' حقوق الذمیین ''اس موضوع پر امام ابو یوسف کی کتاب ''الخراج ''ابوعبید کی 'کتاب الاموال ''اور ابن قیم کی' احکام اھل الذمة ''اہم مراجع ہیں، نیز اس موضوع پر مستشرقین نے جو غیر حقیقت پسندانہ پروپیگنڈہ کیا، ہر چند کہ اس پر بہت کچھ لکھا گیا تاہم علامہ شبلی کا مذکورہ مقالہ اب بھی اس باب میں بہت اہم ہے۔

(۲) الفقہ علی المذاهب الاربعة :۴/۷۶-۷۷

سے مسلمان شدید نقصان اور سیاسی مضرت واستحصال سے دوچار ہیں، ان حالات میں تو کسی طرح بھی اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

سیدنا حضرت عمر فاروق ﷺ نے بھی اپنے زمانہ خلافت میں حضرت حذیفہ ﷺ کو اس یہودی خاتون کو طلاق دے دینے کا حکم فرمایا تھا جس سے حضرت حذیفہ ﷺ نے نکاح کیا تھا۔(۱)

پھر فقہاء اسلام کا زمانہ وہ تھا جب اسلام کو غلبہ حاصل تھا، دنیا کا ایک بڑا حصہ اسلام کے زیرنگیں تھا اور جہاں مسلمانوں کو سیاسی غلبہ حاصل نہ تھا وہاں بھی مسلمانوں کی بین الاقوامی پوزیشن، ان کی علمی اور ایجادی ترقی اور علم واکتشافات کی امامت کی وجہ سے ان کی حیثیت فاتح کی تھی، ان کو اس طرح تہذیبی بالاتری حاصل تھی کہ مسلمان دوسروں سے متاثر نہ ہوتے تھے بلکہ دوسرے اسلام کی تقلید کو ایک فیشن اور عصریت سمجھتے تھے، اب حالات بدل چکے، مسلمان مفتوح، علم وفن کے اعتبار سے پسماندہ اور تہذیب وتمدن کے لحاظ سے مسحور اور مرعوب قوم بن کر رہ گئے، ان حالات میں اثر ڈالنے کا امکان کم ہے اور اثر قبول کرنے کا زیادہ، اس لئے اس کی کراہت میں کوئی شک نہیں۔

اہل کتاب کا ذبیحہ

اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے بہ شرطیکہ ذبح کے لئے وہی طریقہ اختیار کیا گیا ہو جو شرع اسلامی کے مطابق ہو، آلاتِ ذبح بھی وہی ہوں، وہ رگیں بھی کٹ جائیں جن کا اختیاری حالت میں کاٹنا ضروری ہے، ذبح کرتے وقت اللہ کا اور صرف اللہ کا نام لیا گیا ہو، اگر حضرت مسیح وغیرہ کا نام بھی لے لیا تو پھر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔

یہ حکم ہر قسم کے اہل کتاب کے ذبیحہ کا ہے، جو واقعی اہل کتاب ہوں، یعنی ان کے لئے بھی جو اسلامی ریاست کے شہری ہوں اور ان کے لئے بھی جو مملکت کافرہ (دارالحرب) میں مقیم ہوں،(۲) یہ ذبح اگر کم عقل (معتوہ)(۳) عورت یا ایسا نابالغ بچہ ہو، جو اسم الٰہی کو سمجھتا ہو تو بھی درست ہے۔

اہل کتاب کو سلام

بہتر بات یہ ہے کہ اہل کتاب کو سلام کرنے میں پہل نہ کی جائے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: **لا تبدؤا اليهود ولا النصارى بالسلام**۔(۴)

لیکن مصلحتاً، ضرورت اور دفع ضرر کی غرض سے سلام کی ابتداء بھی کی جاسکتی ہے، البتہ صرف "السلام علیکم" کہے "ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" نہ کہے اور اگر وہ پہلے سلام کردیں تو جواب دینا واجب ہوگا کہ نہیں؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے، بعض علماء کا خیال ہے کہ اہل بدعت کی طرح ان کا جواب دینا بھی ضروری نہیں لیکن اکثر علماء کی رائے ہے کہ جواب دیا جائے گا، اس لئے کہ اہل بدعت کے ساتھ یہ معاملہ از راہ سرزنش ہے اور غیر مسلموں کی ہم کوئی سرزنش نہیں کرسکتے۔(۵)

(اہل کتاب کے برتن کے احکام لفظ "آنیہ" کے تحت اور احکام ذبح کی تفصیل "ذبح" کے ذیل میں گذر چکی ہے)۔

قادیانیوں کا حکم

ایک اہم مسئلہ یہاں یہ ہے کہ "قادیانیوں" کے کیا احکام

(۱) اسی لئے فقہاء کی رائے ہے کہ حضرت عمر ﷺ اہل کتاب سے نکاح کو مکروہ سمجھتے تھے، المغنی :۶/۵۶

(۲) الدر المختار علی هامش ردالمحتار :۵/۱۸۸

(۳) صاحب درمختار نے پاگل کے ذبیحہ کو بھی جائز قرار دیا ہے، مگر جوہرہ نے ناجائز قرار دیا ہے اور شامی نے بھی درمختار کی اس رائے پر تنقید کی ہے، اس لئے کہ ذبیحہ کی حلت کے لئے "بالقصد" اسم الٰہی لینا ضروری ہے اور پاگل کا قصد وارادہ معتبر نہیں —— البتہ معتوہ یعنی کم عقل صاحب عنایہ کی تصریح کے مطابق ذابح ہوسکتا ہے، شامی:۵/۱۸۸

(۴) مسلم : عن ابی هريرة:۲/۲۱۴، باب النهي عن ابتداء اهل الكتاب بالسلام وكيف يرد

ہوں گے؟ آیا وہ اہل کتاب میں شمار ہوں گے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں راقم الحروف نے ایک استفتاء کا جو جواب دیا ہے وہ اس عاجز کے نقطۂ نظر کو واضح کرتا ہے۔(۱)

اس میں کوئی شک نہیں کہ شریعت نے رشتۂ مناکحت اور ذبیحہ کی حلت وحرمت کے لحاظ سے اہل کفر کے دو درجے کئے ہیں، اہل کتاب اور کفار و مشرکین، اہل کتاب سے نکاح کو جائز قرار دیا گیا اور اہل کفر سے ناجائز، اسی طرح اہل کتاب کا ذبیحہ حلال قرار دیا گیا اور دوسرے اہل کفر کا ذبیحہ حرام، پھر اہل کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسلام کے سوا کسی ایسے دین پر ایمان رکھتے ہوں جو سماوی ہوں اور جن کے پاس ایسی کتاب منزل موجود ہوں کہ بعد میں ہونے والی تحریف وتصحیف سے قطع نظر قرآن فی نفسہ ان کے نزول کی تصدیق کرتا ہو، فتاویٰ عالمگیری میں ہے :

وكل من يعتقد دينا سماويا له كتاب منزل كصحف ابراهيم والشيث وزبور داؤد عليهم السلام فهو من اهل الكتاب فيجوز مناكحته واكل ذبائحه . (۲)

اس طرح اہل کتاب اور اہل کفر جو اپنے کفر کے برملا معترف ہوں، کا معاملہ بالکل واضح ہے، لیکن مسئلہ ان لوگوں کا ہے جو اپنے آپ کو مسلمان بھی کہتے ہیں اور اپنے معتقدات کے لحاظ سے اصلاً وہ کافر ہیں، ان کو کس زمرہ میں رکھا جائے گا؟ مسلمانوں میں یا اہل کتاب میں؟ یا وہ عام کفار کے حکم میں ہوں گے؟

یہ تو ظاہر ہے کہ ان کے عقائد کفریہ کی وجہ سے مسلمانوں میں ان کا شمار نہ ہوگا اور فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا شمار اہل کتاب میں بھی نہ ہوگا بلکہ وہ عام کفار کے حکم میں ہوں گے، نہ ان سے رشتۂ نکاح درست ہوگا اور نہ ان کا ذبیحہ حلال ہوگا، فقہاء نے ایسے لوگوں کو ''زندیق'' سے تعبیر کیا ہے اور زندیق کی تعریف اس طرح کی گئی ہے :

هو الذى يظهر الاسلام ويسر بالكفر وهو المنافق وكان يسمى فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم منافقاً ويسمى اليوم زنديقاً . (۳)

اسلامی حکومت کے لئے اہل کتاب اور کھلے ہوئے کافروں کا وجود قابل برداشت ہے، لیکن ایسے منافقین قابل برداشت نہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے گا، اور کھلے مرتد کی توبہ تو قبول کی جائے گی، لیکن ایسے زندیق شخص کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

وقتل الزنديق بعد الاطلاع عليه بلا استتابة ، وهو من اسر الكفر واظهر الاسلام ، وكان يسمى فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه منافقاً بلا قبول توبة من حيث قتله ، ولا بد من توبته لكن ان تاب قتل حد او الا كفراً . (۴)

(۱) راقم الحروف نے ''جدید فقہی مسائل'' کے پہلے ایڈیشن میں قادیانیوں کو مطلقاً مرتدین کے حکم میں رکھا تھا لیکن دل میں برابر یہ کھٹک تھی کہ جس نے اسلام چھوڑ کر قادیانیت قبول کیا ہو اس پر ارتداد کا اطلاق تو صحیح ہے، لیکن جو نسلی قادیانی ہیں بوجہ قرآن پر ایمان رکھنے کے، کیوں کر ان کو اہل کتاب سے خارج کیا جا سکتا ہے؟ یہ خلش تھی ہی کہ ''كفاية المفتى'' میں ایک فتویٰ ملا کہ نسلی قادیانیوں کا شمار اہل کتاب میں ہوگا، اس فتویٰ نے جو بات دل میں تھی اس کو قلم پر لانے کے لئے مہمیز کا کام دیا اور طبع دوم میں اس کے مطابق لکھا گیا، تاہم دل میں یہ خلش اب بھی تھی، اس مسئلہ پر فقہی جزئیات کے مطالعہ اور بعض اہل علم کی رایوں کے مطالعہ سے اب دل جس بات پر مطمئن ہے وہ یہی ہے کہ نسلی قادیانی کو بوجہ ان کے زندقیت کے عام کفار و مشرکین ہی کے حکم میں رکھا جائے گا نہ کہ اہل کتاب کے حکم میں اور جو مسلمان قادیانیت میں گئے ہوں، (والعیاذ باللہ) وہ تو سراسر مرتد ہی ہیں۔

(۲) فتاوىٰ عالمگیری :۲/ ۸

(۳) مجمع الفقه الحنبلى :۱/ ۱۴۴، بحواله المغنى

(۴) الشرح الصغير :۳/ ۴۳۸

چنانچہ فقہاء نے زندیق کو عام بت پرستوں اور کافروں کے حکم میں رکھا ہے، علامہ ابن نجیم مصری نے فتح القدیر کے حوالہ سے لکھا ہے :

ویدخل فی عبدة الاوثان الصور التی استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنیة والاباحیة وفی شرح الوجیز وکل مذهب یکفر به معتقده فهو یحرم نکاحها لان اسم المشرک یتناولهم جمیعاً ۔ (۱)

اسی بناء پر بعض علماء نے از راہ احتیاط اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان، معتزلہ کے اہل قبلہ میں ہونے کے باوجود اور کتاب اللہ پر ایمان رکھنے کے باوجود مناکحت کو ناجائز قرار دیا ہے :

المناکحة بین اهل السنة واهل الاعتزال لایجوز ، کذا اجاب الشیخ الامام الرستغفنی ۔ (۲)

فتاویٰ عالمگیری میں بھی بعض ایسے فرقے مثلاً میبضہ وغیرہ کو کافر قرار دیا گیا ہے۔ (۳)

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی شرح مؤطا کی عبارت جس میں ختم نبوت کے بالواسطہ انکار کرنے والوں کو زندیق قرار دیا گیا ہے، نے تو اس بات کو بالکل واضح اور بے غبار کردیا ہے کہ قادیانی بھی زندیق ہی کے حکم میں ہیں اور ان کا حکم نکاح اور ذبیحہ کے معاملہ میں اہل کتاب کا نہیں بلکہ عام کافروں کا ہے اور یہ نہ صرف فقہاء کی تصریحات کے مطابق ہے بلکہ شریعت کی اس روح کے بھی موافق ہے کہ ایسے تمام مسائل میں ایمان کا تحفظ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اسی لئے جہاں اہل کتاب سے فتنہ کا اندیشہ ہو وہاں فقہاء نے کتابیہ سے بھی نکاح کی اجازت نہیں دی ہے۔

اہل ہویٰ

''ہویٰ'' کے معنی خواہش کے ہیں، ''اہل ہویٰ'' سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی خواہشات کی پیروی میں جادۂ شریعت سے دور جا پڑے ہوں، اس کا اطلاق ان تمام گمراہ فرقوں پر ہوگا جو قبلہ کے اعتبار سے مسلمانوں اور اہل سنت والجماعت کے جیسے ہوں لیکن افکار اور اعتقادات کے معاملہ میں وہ گمراہی میں مبتلا ہوں۔

پھر ان میں سے بعض تو وہ ہیں کہ فقہاء نے ان کے کفر کا فتویٰ دیا ہے، ایسے لوگوں کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو کافروں اور مرتدوں کے بارے میں کیا جاتا ہے، جیسے مشبہہ، (۴) قدریہ، (۵) جبریہ، (۶) وغیرہ۔

اقتداء میں کراہت

اور بعض وہ ہیں کہ علماء نے ان کی تکفیر نہیں کی ہے، ایسے لوگوں کے احکام ذرا مختلف ہیں —— ان کے پیچھے نماز جائز ہے جب کہ پہلے گروہ کے پیچھے نماز جائز نہیں، فتاویٰ عالمگیری میں اس اُصول پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا گیا ہے :

وحاصله ان کان هوی لا یکفر به صاحبه تجوز الصلوٰة خلفه مع الکراهة والا فلا کذا فی التبیین والخلاصة وهو الصحیح کذا فی البدائع ۔ (۷)

(۱) البحر الرائق :۳/۱۱۰

(۲) خلاصة الفتاوی:۲/۶

(۳) فتاویٰ عالمگیری :۲/۸

(۴) وہ فرقہ جو اللہ تعالیٰ کو انسان کی طرح مجسم اور انسانی اوصاف کا حامل سمجھتا ہے۔

(۵) جو خود انسان کو اپنے افعال کا خالق ومختار باور کرتا ہے اور انسانی افعال میں مشیت خداوندی کو کارفرما تسلیم نہیں کرتا ہے۔

(۶) جو فرقہ انسان کو مجبور محض سمجھتا ہے اور تمام خیر وشر کا فاعل خدا کو یقین کرتا ہے یہاں تک کہ انسان کو ارادہ کے اعتبار سے بھی مجبور کہتا ہے۔

(۷) فتاوی عالمگیری :۱/۸۳

حاصل یہ ہے کہ اگر اس عقیدہ کی وجہ سے صاحبِ عقیدہ کی تکفیر کی جاتی ہو تو اس کے پیچھے نماز جائز نہیں، ورنہ جائز ہے۔

اہلال

تلبیہ یا جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ کے بلند آواز سے ادا کرنے کو اصطلاح میں ''اہلال'' کہا جاتا ہے، چوں کہ حالت احرام میں تلبیہ زور سے کہی جاتی ہے اور ذکر کیا جاتا ہے، اس لئے فقہاء کبھی کبھی احرام کو بھی ''اہلال'' سے تعبیر کردیتے ہیں۔

(احرام کے فقہی احکام خود اس لفظ کے تحت مذکور ہو چکے ہیں، تلبیہ کے احکام لفظ تلبیہ کے تحت اور ذبح کرتے وقت بسم اللہ کہنے کے احکام ''ذبح'' اور ''تسمیہ'' کے تحت ذکر کئے جائیں گے)۔

اہلیت

''اہلیت'' سے مراد اس بات کا سزاوار ہونا ہے کہ اس پر کوئی حق لازم کیا جائے یا اس کا کوئی حق دوسروں پر عائد ہو، مختلف اُمور کی اہلیت کے لئے مختلف شرطیں ہیں، جیسے طلاق کے لئے بلوغ، قضا کے لئے علم وعدل وغیرہ، یہ بحثیں اپنی جگہ ذکر کی جائیں گی۔

عوارضِ اہلیت

البتہ یہاں اختصار کے ساتھ ان اُمور کا ذکر کردیا جاتا ہے، جو مختلف حالات میں ''اہلیت'' کو ختم کردیتے ہیں اور جن کو فقہ کی اصطلاح میں موانع اہلیت یا عوارض اہلیت کہا جاتا ہے۔

یہ عوارض دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک سماوی جس میں انسانی ارادہ وفعل کو کوئی دخل نہ ہو، دوسرے عوارض مکتسبہ جو انسانی ارادہ و اختیار سے وجود میں آئے یا اس لئے کہ آدمی ان کے روکنے میں کوشاں نہ ہو، ای اکتسبھا العبد او ترک ازالتھا۔(۱)

عوارضِ سماوی حسب ذیل ہیں:

(۱) نابالغی۔

(۲) جنون (پاگل پن)۔

(۳) عتہ (عقل میں خلل)۔

(۴) نسیان (بھول)۔

(۵) نیند۔

(۶) اغماء (بیہوشی)۔

(۷) مرض۔

(۸) حیض۔

(۹) نفاس۔

(۱۰) موت۔

عوارض مکتسبہ یہ ہیں:

(۱) سکر (نشہ)۔

(۲) جہل (ناواقفیت)۔

(۳) ہزل (مزاح)۔

(۴) خطاء (بلاارادہ غلطی)۔

(۵) سفر۔

(۶) اکراہ (مجبور کیا جانا)۔

(۷) سفاہت (بیوقوفی)۔(۲)

یہ مختلف عوارض اہلیت ہیں جو مختلف احکام شرعی میں اثر انداز ہوتے ہیں، ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور احکام فقہیہ پر اس کے اثرات ونتائج خود انہی الفاظ کے ذیل میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

ایاس

ایاس کے معنی مایوس ہوجانے کے ہیں، اسی سے لفظ ''آئسہ''

(۱) تیسیر التحریر:۲/۲۵۸

(۲) حوالۂ سابق و اصول الفقہ للخضری:۹۴

ہے، جو حیض کا سلسلہ ختم ہو جانے والی عورت کو کہتے ہیں۔

ایاس کی عمر

حیض کا سلسلہ بند ہونے یعنی ایاس کی حد میں داخل ہونے کی عمر کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، صحیح تر قول کے مطابق احناف کے یہاں پچپن (۵۵) مالکیہ کے یہاں ستر (۷۰) اور حنابلہ کے یہاں پچاس (۵۰) سال کی عمر ہے، امام عبدالوہاب شعرانی نے اس سے کچھ مختلف عمریں ذکر کی ہیں، اس عمر کے "سن ایاس" قرار دیئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد جو کچھ خون آئے گا وہ حیض کا نہ ہوگا استحاضہ کا ہوگا، اس میں روزہ رکھا جائے گا، قرآن مجید کی تلاوت کی جا سکے گی، بعض خاص حدود کے ساتھ نماز ادا کی جائے گی۔

امام شافعیؒ کے یہاں اس کی کوئی عمر متعین نہیں ہے بلکہ موت تک حیض آ سکتا ہے، البتہ ان کی رائے یہ ہے کہ عموماً ۶۲ سال کی عمر میں یہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔(۱)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق فقہ سے زیادہ طب سے اور جغرافیائی، غذائی، اخلاقی اور سماجی حالات سے ہے جس کی طرف امام شعرانی نے بھی اشارہ کیا ہے :

انما الرجوع فيه الى عادة البلدان فانه يختلف باختلافها في الحرارة و البرودة .

ایام عشرہ ذی الحجہ

ذوالحجہ کے ابتدائی دس ایام کو اللہ تعالیٰ نے خاص فضیلت عطا فرمائی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے ان دس دنوں سے بہتر کوئی زمانہ نہیں، ان دنوں میں سے ایک دن کا روزہ ایک سال کے برابر اور ایک شب کی عبادت شب قدر کی عبادت کے برابر ہے۔(۲)

شیخ علی متقی ہندی نے ان دس دنوں کی فضیلت پر چودہ احادیث نقل کی ہیں۔(۳)

ایام بیض

بیض کے معنی سفیدی اور روشنی کے ہیں —— ایام بیض ۱۳، ۱۴، ۱۵ قمری تاریخوں کو کہتے ہیں، اس لئے کہ ان راتوں میں چاند بہت روشن ہوتا ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص ؓ کی روایت میں ہے کہ مہینہ میں تین دنوں کا روزہ رکھنا ہمیشہ روزہ رکھنے کے حکم میں ہے اور اس کو اسی نسبت سے اجر ملا کرے گا، (۴) اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ ہر مہینہ ہمیشہ تین دنوں روزہ رہا کرتے تھے۔(۵)

شاید آپ ﷺ کا یہ معمول ایام بیض ہی میں روزہ رکھنے کا رہا ہوگا، اس لئے کہ ایک دفعہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا جو مہینہ میں تین دنوں روزہ رکھنا چاہے اسے چاہئے کہ ۱۳، ۱۴، ۱۵ کو روزہ رہے (۶)، چنانچہ ان تینوں دنوں میں روزہ رکھنا مستحب ہے۔(۷)

---

(۱) ردالمحتار ۱/۵۰۳، المغنی ۱/۳۱۹، المیزان الکبری ۱/۱۵۱، باب الحیض ، کتاب الفقه على المذاهب الاربعة ۲/۱۲۷ "تعريف الحيض" "امام شعرانی نے امام شافعی کا ہم مسلک امام مالک کو بھی قرار دیا ہے۔

(۲) کنز العمال عن ابی هريرة ۱۳/۲۷۱، باب فی عشر ذی الحجه

(۳) کنز العمال ۲/۶۶۸، حدیث: ۲۴۸۱۰ تا ۲۴۸۲۳

(۴) بخاری ۱/۲۶۶، باب صوم داؤد عليه السلام ، و مسلم ۱/۳۶۷، باب استحباب صيام ثلثة ايام من كل شهر

(۵) ابو داؤد عن عبدالله بن مسعودؓ ۱/۳۳۱، باب صوم العشر

(۶) ترمذی ۱/۱۵۹، باب صوم ثلثة ايام من كل شهر ، و نسائی عن ابی ذر ۱/۲۵۷، بدائع الصنائع ۲/۲۱۸، باب صوم الوصال

(۷) بدائع الصنائع ۲/۲۱۸، باب صوم الوصال

ایامِ تشریق

۱۱، ۱۲، ۱۳ ذوالحجہ کی تاریخیں ایامِ تشریق کہلاتی ہیں، (۱) ان ایام کو ایامِ تشریق اس لئے کہتے ہیں کہ ان دنوں میں لوگ قربانی کا گوشت سکھایا کرتے تھے۔ (۲)

نویں ذوالحجہ یوم عرفہ کی نماز فجر سے ایام تشریق کی آخری تاریخ یعنی ۱۳/ ذوالحجہ کی نماز عصر تک ہر فرض باجماعت نماز پڑھنے والے پر ایک دفعہ سلام سے متصل تکبیر تشریق کہنا واجب ہے، تکبیر میں آواز بلند ہونی چاہئے، (۳) اور اس کے الفاظ یہ ہیں:

الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله والله اکبر الله اکبر ولله الحمد. (۴)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تکبیر تشریق)

حضرت عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایام تشریق کو مسلمانوں کی عید اور کھانے پینے کا دن قرار دیا ہے، (۵) اس لئے ان دنوں میں روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ (۶)

ایامِ نحر

قربانی کے دنوں کو ایام نحر کہتے ہیں۔

قربانی کے دن

امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، امام مالکؒ اور اکثر علماء کے نزدیک دس ذوالحجہ تا بارہ ذوالحجہ قربانی کی جاسکتی ہے، ۱۲/ ذوالحجہ کا دن جونہی گذرا قربانی کا وقت ختم ہوگیا۔ (۷)

امام شافعیؒ کے نزدیک ۱۳/ ذوالحجہ تک وقت رہتا ہے، ابن سیرین کہتے ہیں صرف دس کو قربانی ہوگی اور سعید بن جبیر وغیرہ کی رائے ہے کہ ''منیٰ'' میں رہنے والوں کے لئے ۱۳/ ذی الحجہ تک اور دوسرے مقامات پر قربانی کرنے والوں کے لئے دس تاریخ کو قربانی کرنی ہے۔ (۸)

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے قوی ہے، چنانچہ نافع حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ یوم اضحیٰ (بقرعید) کے بعد دو دنوں اور قربانی کا موقعہ ہے۔ (۹)

(احکام اُضحیہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''اضحیہ'')

یہ تو ایام نحر کی بات تھی، ذوالحجہ کی خاص دس تاریخ کو بھی بڑی فضیلت حاصل ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ ''یوم نحر'' تمام دنوں میں سب سے افضل ہے، (۱۰) اور واضح ہو کہ اس دن کا سب سے بہتر عمل قربانی ہے۔ (۱۱)

ان دنوں میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری ﷺ اور عقبہ بن عامر ﷺ سے مروی ہے۔ (۱۲)

ایثار

''ایثار'' وتر سے ماخوذ ہے، ''وتر'' طاق عدد کو کہتے ہیں، اس

---

(۱) ردالمحتار: ۲۰۱/۵ (۲) حاشیہ سنن ترمذی: ۹۶/۱ (مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ دہلی)
(۳) المغنی: ۱۲۶/۲ (۴) الفتاویٰ الہندیہ: ۱۵۲/۱ (۵) ترمذی: ۱۶۰/۱
(۶) حوالۂ سابق (۷) ردالمحتار: ۲۰۱/۵، المغنی: ۳۵۸/۹، مسئلہ نمبر: ۷۸۸۳
(۸) زاد المعاد: ۲۴۷/۱ (۹) مؤطا امام مالکؒ: ۱۸۸، باب الضحیۃ عما فی بطن المرأۃ، امام مالکؒ نے اس روایت کے بعد یہ اضافہ کیا ہے کہ حضرت علی ﷺ سے بھی مجھ تک یہی رائے پہنچی ہے۔ (۱۰) کنز العمال، عن عبداللہ بن فرط، بحوالہ طبرانی
(۱۱) ترمذی: ۲۷۵/۱، باب فضل الاضاحی، ابن ماجہ عن عائشہ: ۲۲۶/۲، باب ثواب الاضحیۃ
(۱۲) ترمذی: ۱۶۰/۱، باب ماجاء فی کراھیۃ الصوم یوم الفطر ویوم النحر، الفتاویٰ الہندیہ: ۲۰۱/۱، کتاب الصوم

کی ضد جفت (جوڑا) ہے۔

فقہاء نے ایتار کا لفظ اقامت کے ذیل میں بھی ذکر کیا ہے، یعنی اقامت کے کلمات کو اکہرا کرنا، ائمہ ثلاثہ اسی کے قائل ہیں۔(۱)

(وضاحت کے لئے دیکھئے: ''اقامت'')

استنجاء میں ایتار

استنجاء کے احکام میں بھی یہ اصطلاح آتی ہے، استنجاء کے لئے طاق عدد کا استعمال تمام ہی فقہاء کے نزدیک بہتر ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے جو شخص استنجاء میں ڈھیلوں کا استعمال کرے اسے چاہئے کہ طاق عدد میں استعمال کرے، (۲) چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کے لئے کوئی تعین نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں تو کم از کم تین پتھروں کا استعمال واجب ہے کہ اس کے بغیر طہارت حاصل ہی نہیں ہوتی۔(۳)

طاق عدد کی اہمیت

حقیقت یہ ہے کہ شریعت میں بہت سے احکام میں طاق عدد کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے، رکوع اور سجدہ کی تسبیحات، اعضاءِ وضو کو دھونے کی تعداد، ایام نحر و تشریق وغیرہ کی تعداد، تین گھونٹ میں پانی پینا، ماہ میں تین روزے رکھنا، طلاق کی تین تک تعداد، عدت کے لئے تین حیض یا ماہ، عید الفطر میں طاق عدد کھجور کھانے کا استحباب اور غور کریں تو بے شمار احکام میں یہ رعایت ملحوظ ہے۔

ایجاب

کسی بھی معاملہ میں طرفین میں سے جس کی طرف سے پہلے پیشکش ہو اسے فقہ کی اصطلاح میں ''ایجاب'' کہتے ہیں اور اس کے جواب میں قبولیت کے اظہار کو ''قبول''، (۴) ایجاب کے لئے کونسا صیغہ استعمال ہونا چاہئے، اس کی طرف سرسری اشارہ ''انشاء'' کے تحت کر دیا گیا ہے، تفصیلات متعلقہ الفاظ نکاح، بیع، اجارہ، وغیرہ کے ذیل میں اپنی اپنی جگہ ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

ایصالِ ثواب

ہر وجود کا انجام فنا اور ہر زندگی کی انتہا موت ہے۔

اسلام کا تصور ہے کہ موت کے بعد انسان معدوم نہیں ہوتا، بلکہ آخرت کی طرف اس کا سفر جاری رہتا ہے، آخرت جہاں نیکوں کو نیکیوں کی بھرپور جزا اور بروں کو برائیوں کی سزا مل کر رہے گی، جہاں خدا اپنے پورے جمال و جلال کے ساتھ اپنے بندوں کے سامنے جلوہ فرما ہوگا، جہاں صالحین کے لئے لازوال جنت اور عاصیوں اور نافرمانوں کے لئے ابدی دوزخ ہوگی، دنیا سے رخصت ہونے کے بعد اور قیامت قائم ہونے سے پہلے کی مدت ''برزخ'' کہلاتی ہے، اس درمیانی مدت اور زندگی میں گو اس کی روح اپنی متعین جگہ پہنچا دی جاتی ہے اور جسم قبر کی مٹی کے ساتھ مل کر بتدریج تحلیل ہوتا جاتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ کے ذریعہ جسم کے منتشر ذرات اور روح کے درمیان ربط باقی رکھتے ہیں، اسی ربط کی وجہ سے جسم کے منتشر اجزاء میں احساس کی کیفیت باقی رہتی ہے اور گو مکمل سزا و جزا قیامت کے بعد اس وقت شروع ہوتی ہے جب وہ جنت و دوزخ میں داخل کیا جاتا ہے، لیکن اس کی تمہید قبر اور برزخ کی زندگی ہی سے شروع ہو جاتی ہے اور یہیں سے جنت کی نعمتوں سے محظوظ ہونے کا موقع بھی دیا جاتا ہے اور دوزخ کی تلخ کامیوں سے آشنا بھی ہونا پڑتا ہے۔

یہ وہ زمانہ ہوتا ہے جب دار العمل سے اس کا رشتہ کٹ چکا

(۱) التعریفات الفقہیہ: ۱۹۸

(۲) مسلم، عن ابی ہریرۃ: ۱/۱۲۳، باب الایتار فی الاستنشاق والاستجمار

(۳) فتح الملہم: ۱/۴۰۱

(۴) الفتاوی الہندیہ: ۱/۲۶۷، کتاب النکاح

ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا کسی اور شخص کا عمل اس کی اس زندگی میں کام آ سکتا ہے یا نہیں؟ —— اس معاملہ میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں، معتزلہ کے نزدیک کسی عمل کا ثواب دوسرے شخص کو نہیں پہنچایا جا سکتا،(۱) اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

لیس للانسان الا ما سعی . (النجم :۳۹)

کہ انسان کو صرف اپنی سعی اور عمل ہی کام آئے گا، دوسرے کا نہیں۔

اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایک شخص کی دعا دوسرے کے حق میں مفید ہے، اسی طرح مالی عبادت مثلاً صدقہ ایک شخص کا دوسرے کے حق میں مفید ہے اور ان دونوں کا ثواب اس شخص کو پہنچے گا جس کے لئے دعا کی گئی اور جس کو ایصال کی غرض سے صدقہ کیا گیا۔

مشہور مفسر ابن کثیر لکھتے ہیں :

فاما الدعاء والصدقة فذاک مجمع علی وصولها ومنصوص من الشارع علیهما ، واما الحدیث الذی رواه مسلم فی صحیحه عن ابی هریرة قال : قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاث : من ولد صالح یدعو له او صدقة جاریة من بعده او علم ینتفع به فهذه الثلاثة فی الحقیقة هی من سعیه و کده و عمله . (۲)

دُعا اور صدقہ کا پہنچنا متفق علیہ اور شارع کی طرف سے منصوص ہے، مسلم کی روایت حضرت ابو ہریرہ ؓ سے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ موت کے بعد بھی انسان کا تین عمل منقطع نہیں ہوتا، ایک فرزند صالح جو اس کے لئے دُعاء گو ہو، دوسرے وہ صدقہ جس کا نفع اس کے بعد بھی جاری رہے اور تیسرے وہ علم جس سے نفع اٹھایا جاتا رہے، تو تینوں اُمور درحقیقت اسی کی سعی و کاوش اور عمل ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالی جنت کے اندر نیک بندوں کے درجے اونچے کر دے گا، بندہ عرض کناں ہوگا: پروردگار! میرے درجہ میں یہ بلندی کیوں کر ہوئی؟ ارشاد ہوگا، تیرے بیٹے نے تیرے لئے دُعائے مغفرت کی تھی، اسی لئے تیرا درجہ بلند کر دیا گیا،(۳) ایک اور روایت میں ہے کہ قبر کے اندر مردہ کی کیفیت ایسی ہوتی ہے جیسے ڈوبتے کو تنکے کا سہارا، وہ ماں باپ اور متعلقین کی دُعاء کا منتظر رہتا ہے، جب کوئی دُعا کرتا ہے اور وہ پہنچتی ہے تو یہ دُعاء اس کے لئے دنیا و مافیہا سے بہتر ہوتی ہے، ان ساکنان خاکدان ارضی کی دُعاء قبر والوں کے حق میں پہاڑ جیسے اجر و ثواب کے برابر ہو جاتی ہے اور مردوں کے لئے زندوں کا ہدیہ یہی دُعاء مغفرت ہے،(۴) اس کے علاوہ متعدد حدیثیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص کی دُعاء دوسرے کے حق میں اور زندوں کی مردوں کے حق میں ایصال ثواب کا ذریعہ بنتی ہے۔

صدقات اور مالی عبادات کے ذریعہ ایصال ثواب سے متعلق بھی متعدد اور روایتیں موجود ہیں، ایک شخص نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ میری ماں کچھ وصیت کئے بغیر فوت ہو گئیں تاہم گمان ہے کہ اگر ان کو گفتگو کا موقع ملتا تو ضرور کچھ خیرات کرتیں، اب اگر میں ان کی طرف سے کچھ صدقہ کروں تو کیا ان کو ثواب پہنچے گا؟ آپ ﷺ نے اثبات میں جواب دیا(۵) حضرت عبادہ ؓ

(۱) روح المعانی:۱۵/۱۰۲

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر:۳/۴۰۴

(۳) طبرانی عن ابی سعید الخدریؓ و ابی ہریرةؓ

(۴) بیہقی و دیلمی عن ابن عباسؓ

(۵) بخاری :۱/۳۸۶،باب ما یستحب لمن توفی فجاءة ، مسلم عن عائشةؓ :۲/۴۱، باب وصول ثواب الصدقات الی المیت

نے دریافت کیا کہ میں اپنی والدہ کی طرف سے کچھ صدقہ کروں تو کیا ان کو ثواب پہنچے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں، چنانچہ حضرت سعد ؓ نے اسی وقت ایک باغ والدہ مرحومہ کی طرف سے صدقہ کردیا، (۱) ایک اور روایت میں ہے کہ والدہ کی طرف سے کنواں کھدوایا، (۲) اس کے علاوہ اور بھی متعدد روایات ہیں جو مالی عبادت کے ذریعہ ایصالِ ثواب کے درست ہونے کو بتاتی ہیں، اس لئے صدقات کے ذریعہ ایصالِ ثواب میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، ولیس فی الصدقة اختلاف ۔ (۳)

بدنی عبادات میں بھی حج کے ذریعہ ایصالِ ثواب پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حج بیک وقت بدنی عبادت بھی ہے اور مالی بھی، دوسروں کی طرف سے حج کی ادائیگی اور حج کے ذریعہ ایصالِ ثواب پر بھی متعدد حدیثیں مروی ہیں، ایک عورت نے بارگاہ رسالت میں عرض کیا کہ میری ماں کی وفات ہو چکی ہے، کیا میں اس کی طرف سے حج کرسکتی ہوں، ارشاد ہوا اگر اس پر کچھ قرض ہوتا تو ادا کرتی یا نہیں؟ عرض کیا گیا، کیوں نہیں، فرمایا اسی طرح حج ہے اور حج کا حکم فرمایا، (۳) اسی طرح کا ایک سوال ایک صاحب نے اپنے متوفی والد سے متعلق دریافت کیا، آپ نے اس کو بھی یہی جواب دیا، (۴) ایک صاحب نے اپنے ایک عزیز شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا اور تلبیہ پڑھا، لبیک عن شبرمہ، ان صاحب نے خود اپنا حج ادا نہیں کیا تھا، ارشاد ہوا کہ پہلے خود اپنا حج فرض ادا کرلو پھر شبرمہ کی طرف سے حج (نفل) انجام دینا۔ (۵)

خالص بدنی عبادات مثلاً تلاوت قرآن، نماز اور روزہ کے ذریعہ ایصالِ ثواب کے مسئلہ میں خود اہل سنت والجماعت کے درمیان اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور اکثر سلف صالحین کے نزدیک بدنی عبادات کے ذریعہ بھی ایصالِ ثواب درست ہے، امام مالکؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ (۶)

امام شافعیؒ اور ایک قول کے مطابق امام مالکؒ کے نزدیک بدنی عبادات کے ذریعہ ایصالِ ثواب درست نہیں، (۷) امام نوویؒ نے بعض شوافع سے بھی اول الذکر رائے نقل کی ہے: وذهب احمد بن حنبل و جماعة من العلماء و من اصحاب الشافعي الى انها تصل ۔ (۸)

مالکیہ میں مشہور مفسر قرطبی کی بھی یہی رائے ہے، وكثير من الاحاديث يدل على هذا القول وان المومن يصل اليه ثواب العمل الصالح من غيره، (۹) شیخ زادہ نے لکھا ہے کہ تقی الدین ابو العباس نے اس بات پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے کہ ایک شخص کو دوسروں کے عمل سے ثواب پہنچتا ہے، پھر آگے جو گفتگو کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا رجحان بھی بدنی عبادت کے ذریعہ ایصالِ ثواب کے درست ہونے کی طرف ہے، و كذا الصلاة و الدعاء له فيها ينتفع بها الميت وهى من عمل الغير ۔ (۱۰)

واقعہ ہے کہ تلاوتِ قرآن کے ذریعہ ایصالِ ثواب کے

(۱) ابو داؤد: ۲/۳۹۹، بخاری عن ابن عباسؓ: ۱/۳۸۷، باب الاشهاد فی الوقف والصدقة و الوصية
(۲) نسائی: ۲/۱۱۵، فضل الصدقة عن الميت
(۳) الجامع لاحکام القرآن: ۱۷/۱۱۵
(۳) طبرانی عن عقبہ بن عامرؓ
(۴) طبرانی عن انسؓ
(۵) ابو داؤد: ۲۱/۲۵، باب الرجل يحج عن غيره، ابن ماجه عن ابن عباسؓ: ۲/۲۰۸
(۶) تفسیر مظہری، مترجم
(۷) ان مالكا و الشافعي لا يقولان بوصول العبادات البدنية المحضة كالصلاة و التلاوة، روح المعانی: ۲۷/۶۷
(۸) حوالہ سابق
(۹) الجامع لاحکام القرآن: ۱۷/۱۱۵
(۱۰) شیخ زادہ علی البیضاوی: ۳/۳۱۶

مشروع اور درست ہونے کے سلسلہ میں اتنی روایات موجود ہیں کہ ان کا انکار مشکل ہے۔

مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ نے ایسی متعدد حدیثیں اپنی تفسیر میں جمع کردی ہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص قبرستان سے گذرے اور گیارہ دفعہ سورہ اخلاص پڑھے اور مردوں کو اس کا ثواب بخش دے تو قبرستان کے تمام مردوں کے برابر خود اس کو بھی اس کا ثواب پہنچے گا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو قبرستان میں داخل ہو اور فاتحہ، اخلاص اور تکاثر پڑھ کر قبرستان میں آسودۂ خواب مسلمان مرد و عورت کو بخش دے تو بارگاہ خداوندی میں وہ اس کے لئے شفاعت کریں گے، حضرت انس رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ جو شخص قبرستان میں جا کر سورہ یٰسین پڑھے تو اللہ مردوں سے عذاب کو ہلکا کردیں گے۔

امام غزالیؒ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''احیاء علوم الدین'' میں امام احمدؒ کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ قبرستان میں داخل ہو تو فاتحہ، اخلاص اور معوذتین پڑھا کرو اور قبرستان کے مردوں کو بخش دیا کرو، شعبی کی روایت ہے کہ انصار کا جب کوئی شخص مرجاتا تو لوگ اس کی قبر پر آتے جاتے اور قرآن پڑھا کرتے، حافظ شمس الدین نے لکھا ہے کہ ہمیشہ سے ہر شہر میں معمول ہے کہ لوگ جمع ہو کر اپنے مردوں کے لئے قرآن پڑھتے رہے ہیں اور کسی نے اس کو ناجائز قرار نہیں دیا ہے، اس طرح گویا اس کے جائز ہونے پر اجماع ہوگیا ہے۔(۱)

دوسری مالی عبادات نماز و روزہ کے ذریعہ ایصالِ ثواب پر غالباً کوئی حدیث موجود نہیں، البتہ تلاوتِ قرآن مجید ہی پر قیاس کرتے ہوئے فقہاء نے دوسری بدنی عبادات کے ذریعہ ایصالِ ثواب کو بھی درست قرار دیا ہے، شیخ زادہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایصالِ ثواب کے مسئلہ کو نہ صرف نصوص بلکہ قیاس کے مطابق بھی باور کرتے ہیں اور ایصالِ ثواب کرنے والے کو اس شخص کی طرف سے وکیل کا درجہ دیتے ہیں جس کے لئے ایصالِ ثواب کیا جائے، صار بمنزلة الوكيل عنه قائماً مقامه شرعاً،(۲) اس استدلال سے ان لوگوں کی رائے کو اور تقویت پہنچتی ہے جو تلاوت قرآن پر قیاس کرتے ہوئے دوسری بدنی عبادات کے ذریعہ بھی ایصالِ ثواب کو درست قرار دیتے ہیں۔

رہ گئی آیت قرآنی ''وليس للانسان الا ما سعى'' (النجم: ۳۹) تو بظاہر یہ حدیثیں اس سے متعارض محسوس ہوتی ہیں لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ آیت اپنے ظاہری مفہوم میں نہیں ہے، شیخ زادہ نے بڑی تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے اور اس پر کثرت سے حدیثیں اور نظیریں پیش کی ہیں، اسی لئے آیات قرآنی اور حدیثوں کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے لئے مفسرین نے مختلف توجیہات کی ہیں، ابوداؤد، ابن جریر، ابن منذر اور ابن مردویہ نے رأس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے؛ اس لئے کہ اس کے بعد، والذين امنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم، (الطور: ۲۱) نازل ہوئی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صالح باپ کے عمل صالح کی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کے نابالغ متوفی بچوں کو جنت میں داخل کریں گے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مایہ ناز شاگرد ''عکرمہ'' سے منقول ہے کہ آیت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام و حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوموں کا ذکر ہے، امت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے یہ حکم نہیں ہے، (۳) شیخ زادہ کا کہنا ہے کہ ایصالِ ثواب اس آیت کے

(۱) ملخص از: تفسیر مظہری: ۱۲/۳۲۴-۳۲۳

(۲) شیخ زادہ: ۴/۱۳۰

(۳) شیخ زادہ: ۴/۴۱۶

مغائر نہیں، اس لئے کہ ایصالِ ثواب کرنے والا جس شخص کی طرف سے عمل خیر کرتا ہے، گویا اس کی طرف سے وکیل و نمائندہ ہوتا ہے اور وکیل کا عمل اور اس کی سعی خود مؤکل کا عمل تصور کیا جاتا ہے، اس طرح یہ دوسرے کا عمل بھی خود اس کے عمل کے حکم میں ہے، (۱) امام ابوبکر وراق کا خیال ہے کہ ''سعی'' سے مراد نیت ہے؛ اس طرح اس آیت میں نیت پر اجر کے ترتب کا ذکر ہے کہ نیت کے مطابق ہی انسان کو اجر حاصل ہوگا اور گویا اس کی شرح وہ حدیث ہے، جس میں فرمایا گیا کہ قیامت کے دن لوگ اپنی نیت کے مطابق اٹھائے جائیں گے، (۲) قرطبی نے اس احتمال کا بھی ذکر کیا ہے کہ شاید آیت کا تعلق برائیوں سے ہو کہ ایک کی برائی کی ذمہ داری دوسرے پر نہ ہوگی، (۳) چنانچہ اس بات پر اُمت کا اجماع ہے کہ ایصالِ ثواب تو کیا جاسکتا ہے لیکن ایصال عذاب نہیں کیا جاسکتا بعض علماء نے اس طرح تاویل کی ہے کہ مؤمن کا دوسرے کی سعی سے فائدہ اندوز ہونا اس کے ایمان پر مبنی ہے اور ایمان اس کا اپنا فعل ہے، لہٰذا اس کے لئے دوسروں کا کوئی عمل خیر کرنا خود اس کی سعی کے تابع ہوا، (۴) ربیع بن انس ﷺ سے منقول ہے کہ یہ حکم صرف کافروں کے حق میں ہے، مسلمانوں کے حق میں نہیں۔ (۵)

اس فقیر کے نزدیک اس کی سب سے بہتر توجیہ وہ ہے جو امام آلوسی نے ابن عطیہ سے نقل کی ہے کہ انسان کو ''حق'' کی حیثیت سے جو اجر حاصل ہوگا وہ تو صرف وہ ثواب ہے جو خود اس کے اپنے عمل پر مبنی ہو اس کے سوا جو ثواب پہنچے گا، وہ اللہ کے فضل و رحمت خاص کی وجہ سے ہوگا ورنہ انسان اصلاً اس کا حقدار نہیں ہوگا، (۶) قرطبی نے بھی اس توجیہ کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ ایسا اس لئے ہے کہ ''لام'' استحقاق اور ایجاب اور ملکیت کے لئے آیا کرتا ہے، و لام الخفض معناها في العربية الملك والايجاب فلم يجب للانسان الا ما سعى فاذا تصدق عنه غيره فلا يجب له شئى الا ان الله عز وجل يتفضل عليه بما لا يجب له ۔ (۷)

تاہم ہمارے زمانے میں ایصالِ ثواب کی بعض بڑی ہی قبیح صورتیں رواج پذیر ہوگئیں ہیں جن کی دین و شریعت میں کوئی اصل نہیں ہے، مثلاً موت کے تیسرے یا چالیسویں دن ایصال کا رواج، جس کو ''سوم'' اور ''چہلم'' وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یہ بالکل خلاف شرع عمل ہے اور بدعت ہے، مشہور محدث ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے :

قرر اصحاب المذهب انه يكره اتخاذ الطعام في اليوم الاول والثالث و بعد الاسبوع . (۸)

ان ایصالِ ثواب کے شرکاء کے لئے دعوت اور کھانے کا اہتمام بھی بدترین بدعت ہے، واصطناع اهل البيت له لاجل اجتماع الناس عليه بدعة مكروهة، (۹) قبر پر کسی کو قرآن خوانی کے لئے بٹھا دینا اور ان سے تلاوت قرآن کرانا، اس طریقہ کو بھی امام ابوحنیفہؒ نے مکروہ قرار دیا ہے :

رجل اجلس على قبر اخيه رجلا يقرأ القران يكره عند ابى حنيفة . (۱۰)

---

(۱) حوالۂ سابق
(۲) الجامع لاحکام القرآن: ۱۷/۱۱۵
(۳) حوالۂ سابق
(۴) مظهری بلفظه: ۱۲/۳۲۴
(۵) حوالۂ سابق
(۶) روح المعانی: ۲۷/۶۷
(۷) الجامع لاحکام القرآن: ۱۷/۱۱۴، مولانا ادریس کاندھلویؒ نے بھی یہی توجیہات ذکر کی ہیں، احکام القرآن: ۵/۶-۷
(۸) مرقاة المفاتيح: ۵/۴۸۲
(۹) حوالۂ سابق: ۲/۳۹۳
(۱۰) خلاصة الفتاوی: ۱/۳۴۴

قاضی خاں نے لکھا ہے کہ جب مقصود ایصالِ ثواب ہے تو قبر پر بیٹھنے کے کیا معنی ہیں؟ قرآن کہیں بھی پڑھا جائے خدائے سمیع وبصیر سن ہی لیتا ہے، فاللہ تعالی یسمع قرأۃ القرآن حیث کانت۔(۱)

اُجرت لے کر ایصالِ ثواب چاہے نقد روپیوں کی صورت میں ہو یا دعوت کی صورت میں، نہ تو کرنا جائز ہے اور نہ ہی کرانا، بلکہ اس طرح کے عمل سے مردہ کو کوئی ثواب پہنچتا ہی نہیں ہے، بلکہ اہل علم نے کیا خوب لکھا ہے کہ جب تلاوت قرآن اُجرت کی نیت سے ہو تو یہ عمل بجائے خود لائق ثواب واجر نہیں اور جب یہ خود فعل ثواب نہیں ہو سکا تو دوسروں تک ثواب کا ایصال کیوں کر ہو سکے گا، ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں :

> ولا یصح الاستیجار علی القراءۃ و اھدائھا الی المیت لانہ لم ینقل عن احد من الائمۃ الاذن فی ذالک و قد قال العلماء ان القاری اذا قرأ لاجل المال فلا ثواب لہ فای شئی یھدیہ الی المیت.(۲)

تلاوت قرآن پر اُجرت لینا اور اس کا میت کو ایصال کرنا درست نہیں؛ اس لئے کہ کسی امام سے اس کی اجازت منقول نہیں، اہل علم نے لکھا ہے کہ قاری جب مال کے لئے قرآن مجید پڑھے تو اس کو کوئی ثواب نہیں ملتا، پس اب وہ مردہ کو کیوں کر ثواب کا ایصال کر سکے گا؟

ایلاء

''ایلاء'' کے لغوی معنی محض قسم (یمین) کے ہیں، خواہ یہ قسم کسی بھی بات پر ہو، اس لئے کہ یہ لفظ ''الیہ'' سے ماخوذ ہے جس کی جمع ''الایا'' آتی ہے اور الیہ کے معنی قسم کے ہیں۔(۳)

اصطلاحِ فقہ میں

شریعت کی اصطلاح میں ایلاء یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے مطلقاً یا ہمیشہ کے لئے یا چار ماہ اور اس سے زیادہ مدت کے لئے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھا لے، (۴) قسم کھانے ہی کے حکم میں یہ بات بھی ہے کہ بیوی سے مباشرت کی صورت میں کوئی ایسی چیز اپنے اوپر واجب کر لے جس کی ادائیگی ایک گونہ دشوار اور مشکل ہو، مثلاً یہ کہ اگر میں تم سے مباشرت کروں تو مجھ پر حج واجب ہو جائے وغیرہ۔(۵)

شرطیں

اسی سے یہ بات واضح ہوگئی اگر چار ماہ سے کم مدت میں مباشرت نہ کرنے کی قسم کھالے مثلاً دو ماہ یا تین ماہ کی تو ایلاء نہیں ہوگا، یا اگر مباشرت کے ساتھ اپنے اوپر کوئی ایسی چیز واجب کر لی جو زیادہ مشقت اور دشواری کا باعث نہ ہو تو ایلاء نہ ہوگا، مثلاً یہ کہ اگر تم سے مباشرت کی تو بیس رکعت نماز مجھ پر واجب ہو جائے گی۔(۶)

یہاں یہ بات واضح ہوگئی کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''ایلاء'' اسی وقت ہوگا جب اسم باری تعالیٰ یا صفات باری سے قسم کھائی جائے یا مباشرت کی شرط پر کوئی مشکل چیز اپنے اوپر واجب کر لی جائے، اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں، یوں ہی کہہ دیا جائے کہ میں تم سے مباشرت نہ کروں گا تو ''ایلاء'' نہ ہوگا اور ایلاء کے احکام نہ لگائے جائیں گے۔

نیز یہ بھی ضروری ہے کہ جس شوہر کی طرف سے ''ایلاء'' کا

---

(۱) عالمگیری :۵/۳۵۰

(۲) مجموعۃ الرسائل:۷۵

(۳) الکفایہ علی الھدایہ:۲/۶۹، الفقہ علی المذاھب الاربعۃ:۲/۴۶۳

(۴) الفقہ علی المذاھب الاربعۃ :۲/۴۶۳، المیزان الکبری:۲/۱۴۱

(۵) لو حلف بحج او صوم اوصدقۃ او عتق فھو مول ، الھدایہ:۲

(۶) کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ:۲/۴۶۴

صدور ہو رہا ہے وہ طلاق دینے کا اہل ہو، یعنی وہ عاقل، بالغ ہو، پاگل یا نابالغ نہ ہو، (۱) اسی طرح جس عورت سے ایلاء کیا ہو وہ اس کی بیوی ہو، اگر کسی اجنبی عورت کے بارے میں ایسی قسم کھالی اور پھر اس سے نکاح ہوگیا تو اب یہ ایلاء نہ ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں طلاق رجعی کے بعد بھی چوں کہ عورت عدت میں بیوی باقی رہتی ہے؛ اس لئے ایسی عورت سے جماع نہ کرنے کی قسم کھالینا ایلاء ہے، جب کہ طلاقِ بائن دینے کے بعد پھر اس عورت سے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھالینا ایلاء نہیں کہ طلاق بائن کی وجہ سے عورت فی الفور دائرہ نکاح سے یکسر نکل جاتی ہے۔ (۲)

اسی طرح اگر مباشرت نہ کرنے کی قسم کھا کر کچھ مستثنیٰ کر دے تو ایلاء نہ ہوگا، مثلاً یہ کہ میں تم سے ایک سال مباشرت نہ کروں گا سوائے ایک دن کے تو یہ ایلاء نہ ہوگا، اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ یہ ایک دن کا استثناء ابتدائی چار ماہ کے دوران ہو اور اگر ایسا ہو تو چار ماہ کی کم از کم مدتِ ایلاء کے تسلسل کے ساتھ تکمیل نہ ہوگی۔ (۳)

ایلاء موقت ومؤبد

باعتبار حکم کے ایلاء کی دو قسمیں ہیں، ایلاء مؤقت اور ایلاء مؤبد، ایلاء موقت سے وہ ایلاء مراد ہے جس میں مباشرت نہ کرنے کی مدت متعین ہو جائے مثلاً چار یا چھ ماہ وغیرہ —— اور ایلاء مؤبد اس کو کہتے ہیں جس میں ہمیشہ اس جنسی عمل سے پرہیز کی قسم کھالی جائے، مثلاً ''واللہ میں تم سے کبھی مباشرت نہ کروں گا'' ان دونوں قسموں کے احکام میں ذرا فرق ہے۔ (۴)

ایام جاہلیت میں

اسلام سے پہلے بھی عربوں میں '' ایلاء '' کو اہم قانونی حیثیت حاصل تھی، اس لئے کہ اپنی بہت سی کمزوریوں کے باوجود عہد و پیمان کو وہ بڑی اہمیت دیتے تھے اور عزم و ارادہ میں بہت پختہ ہوا کرتے تھے، چنانچہ ان کے یہاں یہ قسم بذات خود طلاق تھی اور فوری طلاق واقع ہو جایا کرتی تھی اور نہ صرف یہ کہ طلاق واقع ہو جاتی تھی، بلکہ اس سے پیدا ہونے والی حرمت ''حرمت مؤبدہ'' ہوتی تھی، یعنی وہ عورت ہمیشہ کے لئے اس مرد پر حرام ہو جاتی تھی، جیسے کہ اپنے محرم رشتہ دار حرام ہوتے ہیں۔ (۵)

اسلام میں

اسلام نے آکر اس قانون کی تہذیب کی، قرآن مجید کا ارشاد ہے :

للذین یؤلون من نساء ھم تربص اربعة اشھر فان فاؤا فان اللہ غفور رحیم وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم . (البقرہ:۲۲۷)

ان لوگوں کے لئے جو اپنی عورتوں کے پاس نہ جانے کی قسم کھالیں، چار ماہ کی مہلت ہے، پس اگر وہ رجوع کرلیں تو غفور اور مہربان ہے اور اگر طلاق ہی کا پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ سننے اور جاننے والا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اسلام نے ایسے مرد کو غور و خوض کے لئے چار ماہ کی مہلت دی ہے، اب اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے یا تو اس درمیان میں بیوی سے رجعت کرلے؛ یعنی اگر مباشرت پر قدرت ہو تو عملاً مباشرت کر کے اپنی قسم توڑ لے اور اگر مسافت کی دوری یا مرض کی وجہ سے یا خود عورت کے جنسی عمل کے متحمل نہ ہونے کی وجہ سے مباشرت ممکن نہ ہو تو زبان سے کہہ دے

(۱) اهله من هو اهل للطلاق الکفایه علی الهدایه :۲/۶۹، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة :۲/۴۷۱
(۲) الهدایه:۲/۴۰۳
(۳) الهدایه:۲/۴۰۲
(۴) مستفاد از : الهدایه:۲/۴۰۱
(۵) کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه :۲/۴۶۳

کہ میں نے رجوع کرلیا" فئت الیھا "(۱) اس طرح اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، مگر اس کا ازدواجی رشتہ باقی رہ جائے گا۔(۲)

یا پھر اس نے اس رشتہ سے نجات ہی حاصل کرنے کی ٹھان رکھی ہے اور اس عورت کو لوٹانا نہیں چاہتا تو یہ چار ماہ کی مدت گذرنے دے، جوں ہی یہ مدت گذرے گی آپ سے آپ عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی اور یہ طلاق طلاقِ بائن ہوگی، (۳) اس طرح اس کی قسم تو پوری ہوگئی مگر وہ عورت اب اس کی بیوی باقی نہیں رہی۔

غرض ایلاء کے احکام دو ہیں ایک تو اس کا حانث ہوجانا یعنی اسم باری تعالیٰ سے قسم کھائی ہے تو کفارہ یا جس شرط پر معلق کیا تھا اس شرط کی تکمیل کا واجب ہونا، یا پھر زوجہ پر طلاق واقع ہوجانا۔(۴)

واضح ہو کہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد کے نزدیک چار ماہ کی مدت گذرنے کے بعد قاضی شوہر کو طلاق پر مجبور کرے گا اور طلاق دلائے گا یا پھر رُجوع کرائے گا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں قضاء قاضی کی حاجت نہیں، جونہی یہ مدت گذری از خود طلاق واقع ہوجائے گی، اور یہی رائے حضرت علی، حضرت عثمان، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی بھی ہے۔(۵)

احکام کے لحاظ سے ایلاء موقت اور ایلاء مؤبد میں تھوڑا سا فرق ہے ـــــ ایلاء موقت کا حکم یہ ہے کہ اگر چار ماہ کے درمیان بیوی سے مباشرت نہ کی، یہاں تک کہ دونوں میں علاحدگی واقع ہوگئی پھر دونوں نے از سر نو نکاح کیا اور ایسا اتفاق ہوا کہ چار مہینے تک جنسی عمل کی نوبت نہیں آئی تو اس کی وجہ سے دوبارہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ ایلاء موقت ایک طلاق کے بعد بے اثر ہوجاتا ہے جب کہ ایلاء مؤبد تین طلاقوں کے واقع ہونے تک اثر انداز ہوتا رہتا ہے، یعنی اگر ایک دفعہ طلاق ہونے کے بعد نکاح کیا اور چار ماہ تک بیوی سے علاحدہ رہے تو دوسری طلاق بھی واقع ہوجائے گی، پھر اگر تیسری دفعہ نکاح کرے اور چار ماہ تک جماع کی نوبت نہ آئے تو تیسری طلاق بھی واقع ہوجائے گی، اب اس تیسری طلاق کے بعد اس ایلاء کا کوئی اثر باقی نہیں رہے گا، یعنی اگر حلالہ کے بعد چوتھی بار پھر اسی عورت سے نکاح کیا اور چار مہینے مباشرت کے بغیر گذر گئے تو اب طلاق واقع نہیں ہوگی، البتہ قسم باقی رہے گی اور جب بھی بیوی سے مباشرت کرے گا، قسم کا کفارہ ادا کرنا ہوگا۔(۶)

قسم کے بغیر مباشرت نہ کرنے کا عزم

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر قسم تو نہ کھائے لیکن یونہی کسی عذر، بیماری سفر وغیرہ کے بغیر محض عورت کو ضرر پہنچانے کی غرض سے اس عزم کا اظہار کرے کہ وہ اپنی بیوی سے کبھی یا چار مہینے کی مدت تک مباشرت نہ کرے گا تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

اس سلسلہ میں راقم الحروف نے اپنی کتاب "اسلام اور جدید معاشرتی مسائل" میں جو کچھ لکھا ہے اس کو یہاں بھی درج کیا جاتا ہے:

> اس سلسلہ کا دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نامرد تو نہ ہو لیکن محض عورت کو ضرر پہنچانے اور تکلیف

(۱) مختصر قدروی:۱۸۰، کتاب الایلاء

(۲) لیکن اگر زبانی رجوع کے بعد "مدتِ ایلاء" یعنی چار ماہ کے اندر ہی پھر وہ مباشرت پر قادر ہوگیا تو اب وہ زبانی رجوع کافی نہ ہوگا اور مباشرت کرنی ہوگی، مختصر قدوری ۱۸۰، کتاب الایلاء

(۳) الفتاوی الھندیہ:۱/۴۷۶، الباب السابع فی الایلاء

(۴) وحکم الایلاء شیئان ـــ الفتاوی التاتارخانیہ:۴/۱۹، باب الایلاء

(۵) الھدایہ:۲/۴۰۱

(۶) الھدایہ:۲/۴۰۲

دینے کی نیت سے ایک عرصہ تک اس سے مباشرت ترک کردے تو اس کا کیا حکم ہوگا ؟ کیا قاضی اس صورت میں تفریق کرسکتا ہے؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں اس کا جواب نفی میں ہے جب کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ایلاء کے حکم میں ہے یعنی جس طرح ایلاء میں چار ماہ تک بیوی سے مباشرت چھوڑ دی جائے تو زوجین میں تفریق کردی جائے گی، اس طرح یہاں بھی چار ماہ کے بعد تفریق کردی جائے گی۔

واختلفوا في من ترك وطي زوجته للاضرار بها من غير يمين اكثر من اربعة اشهر هل يكون مولياً ام لا ؟ فقال ابو حنيفة والشافعي لا وقال مالك واحمد في احدىٰ روايتيه نعم.

وان تركها اضراراً بها من غير عذر ضربت له مدته فحكمه له بحكمه وكذا حكم من ظاهر ولم يكفر. (۱)

جو شخص محض بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے قسم کھائے بغیر چار ماہ سے زیادہ وطی کرنا چھوڑ دے تو کیا وہ ایلاء کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ نے کہا نہیں، امام مالکؒ اور ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ نے کہا ہاں، یعنی ایلاء ہی کا حکم ہوگا۔

اور اگر بلا عذر بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے وطی کرنا چھوڑ دے تو اس کے لئے ایلاء کی مدت کا حساب کیا جائے گا اور ایلاء ہی کا حکم لگایا جائے گا اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہوگا جو ظہار کرے اور کفارہ ادا نہ کرے۔

ایلاء کے مسئلہ میں احناف وشوافع کی نظر ''الفاظ'' پر ہے کہ ''ایلاء'' کے معنی ہی چوں کہ قسم کھانے کے ہیں، اس لئے اگر شوہر قسم نہ کھائے اور کتنے دن بھی عورت کو صبر وآزمائش میں مبتلا رکھے، نہ ایلاء ہوگا اور نہ ایلاء کے احکام نافذ ہوں گے، اور مالکیہ وحنابلہ کی نگاہ شریعت کی روح اور اس کے مقصد پر ہے کہ اصل مقصود قسم کھانا اور نہ کھانا نہیں ہے بلکہ حکم کا مدار یہ ہے کہ مرد اس قسم کے ذریعہ عورت پر زیادتی کر رہا ہے، لہٰذا اگر قسم نہ کھائے اور اسی زیادتی کا مرتکب ہو تو بھی زوجین میں تفریق کردی جائے گی۔ (۲)

ویسے یہ استدلال کہ ''ایلاء'' کے لفظ ہی میں قسم کا معنی ہے بجائے خود محل نظر ہے، یہ درست ہے کہ ایلاء کے معنی ہی قسم کھانے کے ہیں؛ مگر اصطلاحات کے باب میں یہ بات عام ہے کہ کبھی ایک اصطلاحی لفظ خود خاص ہوتا ہے، لیکن اس کے مصداق اور مفہوم میں عموماً ہوتا ہے، جیسے ''ظہار'' کا لفظ ہے، یہ اصل میں بیوی کو ماں کی پیٹھ سے تشبیہ دینے کا نام ہے مثلاً: انت علي كظهر امي ــــ ''ظہر'' کے معنی ہی پیٹھ کے ہیں؛ لیکن فقہاء نے اس کے مصداق میں عموم برتا ہے کہ اپنی بیوی کو محرمات کے کسی بھی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا مرد کے لئے حرام ہو، ظہار میں داخل ہے اور اس کا حکم ظہار ہی کا ہے جیسے: انت علي كفرج امي ــــ وغیرہ، پس جس طرح ''ظہار'' میں مقصود پر نظر رکھی گئی نہ کہ لفظ ''ظہر'' پر اسی طرح ''ایلاء'' میں ایلاء کے مقصود پر نظر رکھی جانی چاہئے اور خود قسم کو احکام کا معیار اور مدار نہیں بنانا چاہئے۔

دوسرے اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ قسم کھائے بغیر قصداً بیوی سے مباشرت ترک کردینا ''ایلاء'' میں داخل نہیں ہے تو بھی

(۱) الاقناع:۴/۲۷۳، رحمة الامة:۲۹۲، باب الایلاء (۲) بدایة المجتهد :۲/۱۰۱

قیاس کی گنجائش موجود ہے کہ چوں کہ ہر دو صورت میں بیوی کے ساتھ تعدی ضرار اور اس کو ایک حق سے محروم کرنے کی علت پائی جاتی ہے، اس لئے اس صورت کو بھی ایلاء پر قیاس کر کے اس میں فسخ نکاح کی گنجائش ہونی چاہئے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہ مالکی کی تفصیلات بھی ذکر کردی جائیں۔

علامہ ابوالبرکات دردیر نے لکھا ہے :

اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ بیوی کے ساتھ شب باشی نہیں کرے گا یا یوں ہی کرنا چھوڑ دے اور شوہر قاضی کے سامنے موجود ہوتو وہ اپنی صوابدید سے دونوں میں تفریق کردے یعنی ضروری نہیں کہ قاضی شوہر کو کوئی مہلت دے۔

اور اگر وہ موجود نہ ہو اور کہیں باہر سفر پر ہوتو قاضی مرد کو لکھے کہ یا تو حاضر ہو یا پھر بیوی کو طلاق دے دو، پھر اگر مرد نہ آئے تو قاضی اس کی بیوی کو طلاق دے دے۔

اگر شوہر پر عبادت کا اتنا غلبہ ہو کہ اس کی وجہ سے بیوی سے بے تعلق ہو گیا تو بھی قاضی اس کو حکم دے گا کہ یا تو بیوی سے ہم بستر ہو یا طلاق دے دو، اور ہم بستر نہ ہو تو کوئی مہلت دیئے بغیر اس کی بیوی کو طلاق دے دے گا۔

كما يجتهد ويطلق عليه لو ترك الوطأ ، هذا ان كان حاضراً بل (وان) كان (غائباً) يكتب له اما ان يحضر واما ان يطلق فان لم يحضر ولم يطلق طلق عليها الحاكم الا ان ترضى بذلك و معنى الاجتهاد بلا اجل ...... (او سرمد العبادة) اى دوامها بقيام الليل وصوم النهار و ترك زوجته بلا وطأ فيقال له اما ان تاتيها او يطلقها او يطلق عليك بلا ضرب اجل ايلاء .(۱)

ایلاء سے مربوط ایک مسئلہ یہ ہے کہ ''جماع'' صرف ایک ہی دفعہ زوجہ کا حق ہے یا اس میں تعدد اور تکرار بھی اس کا حق ہے؟ پھر اگر تعدد زوجہ کا حق ہے تو یہ حق قضاءً ہے یا صرف دیانۃً ہے؟ اور اگر اس کا یہ حق قضاءً ہے تو آیا اس کی عدم ادائیگی پر زوجہ تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق رکھتی ہے یا نہیں؟

(لفظ: ''جماع'' کے تحت اس پر گفتگو ہوگی)

ایّم

''ایّم'' کے معنی کیا ہیں؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کے اصل معنی ''شوہر دیدہ'' عورت کے ہیں، یعنی وہ عورت جو کسی شوہر سے گذر چکی ہو اور اب شوہر کی موت یا طلاق کی وجہ سے بن شوہر کی ہو، لیکن اکثر علماء کی رائے ہے کہ اس کا اطلاق ہر اس عورت یا مرد پر ہوتا ہے جن کے شوہر یا بیویاں نہ ہوں، چاہے وہ کنواری ہوں یا شوہر دیدہ، اسی کی طرف علماء احناف کا رجحان ہے، اس کا اطلاق مرد و عورت دونوں پر ہوتا ہے، خود قرآن مجید میں بھی یہ لفظ ایسے ہی عام معنی میں استعمال ہوا ہے، (النور: ۳۲) اس کی جمع ایایم اور ایامی دونوں ہی آتی ہیں۔(۲)

اسلام میں تجرد کی زندگی بسر کرنا ناپسندیدہ عمل ہے، اس لئے کہ اس طرح انسان قانونِ فطرت اور تقاضاء فطرت سے بغاوت کرتا ہے اور یہ بغاوت اکثر اوقات اس کو معصیت اور گناہ کے

(۱) الشرح الصغیر ۲/۲۲۳-۲۲۴

(۲) القاموس المحیط ۱/۲۰۳، بذل المجہود ۳/۲۳۵

دروازہ پر پہنچادیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ خود آپ ﷺ نے حضرت خدیجہؓ کی وفات کے تھوڑے ہی وقفہ کے بعد حضرت سودہؓ سے نکاح فرمایا اور آپ ﷺ نے جن ازواج سے نکاح فرمایا ان میں سے اکثر بیوہ یا مطلقہ تھیں۔

جن مذاہب میں تجرد اور رہبانیت کو مذہب اور خدا پرستی کا اعلیٰ معیار تسلیم کیا گیا ہے وہاں چور دروازہ سے جس طرح برائیوں کا ارتکاب ہوتا ہے اور فطرت نے ان سے جو سنگین انتقام لیا ہے اس کے لئے عیسائی کلیساؤں اور مذہبی پادریوں کی اخلاقی تاریخ دیکھی جاسکتی ہے کہ اس پر حیوانیت کو بھی عرق آلود ہونے کا حق حاصل ہے۔

ایمان

''ایمان'' امن سے ماخوذ ہے، ایمان کے معنی امن دینے کے ہیں، کسی بات پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے اس کو تکذیب اور تردید سے مامون کردیا ہے، اسی مناسبت سے ایمان کو ایمان کہتے ہیں۔

ایمان کی حقیقت

ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ یہ بسیط ہے جس میں اجزاء نہیں ہیں، یا مرکب ہے اور مختلف اجزاء سے مل کر ایمان بنتا ہے؟ اس میں مسلمانوں کی مختلف جماعتوں کے درمیان اختلاف ہے۔

احناف، مرجیہ، جہمیہ اور کرامیہ کے نزدیک ایمان بسیط ہے، جہمیہ کے نزدیک ایمان محض معرفتِ خداوندی کا نام ہے، چاہے دل سے خدا کی تصدیق ہو یا نہ ہو، کرامیہ کا خیال ہے کہ ایمان محض زبان سے توحید کا اقرار کرنے کا نام ہے خواہ دل سے اس پر یقین ہو یا نہ ہو، احناف اور مرجیہ کے نزدیک ایمان قلب سے تصدیق کا نام ہے، البتہ مرجیہ کے نزدیک اس تصدیق قلبی کے بعد اقرار باللسان اور عمل کی نہ ضرورت ہے اور نہ کوئی اہمیت، جب کہ احناف کے نزدیک عمل اور بوقتِ ضرورت اقرار بھی ضروری ہے، اس سے گریز معصیت اور گناہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ تصدیق سے کیا مراد ہے؟ تصدیق کے معنی اگر یقین آنے کے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایک اضطراری اور غیر اختیاری عمل ہے، یہ کوئی کسبی اور اختیاری عمل نہیں ہے، جب کہ ایمان ایک کسبی چیز ہے، اس لئے فقہاء احناف کو تصدیق کی تعریف کرنی پڑی، صدر الشریعہ کا خیال ہے کہ تصدیق کی دو قسمیں ہیں، شرعی اور اصطلاحی تصدیق شرعی سے ایسی تصدیق مراد ہے جس میں تصدیق کے ساتھ تسلیم بھی پایا جائے اور تسلیم ظاہر ہے کہ قلب کا ایک کسبی اور اختیاری فعل ہے، تفتازانی کا خیال ہے کہ تصدیق کہتے ہی اس کو ہیں جس میں یقین کے ساتھ ساتھ تسلیم بھی ہو، مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے دو لفظوں میں اس مسئلہ کی خوب وضاحت کی ہے، فرماتے ہیں کہ ''ایمان ماننے کا نام ہے نہ کہ صرف جاننے کا۔

دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ایمان مرکب ہے اور تین اجزاء سے مل کر وجود میں آتا ہے، تصدیق، اقرار، عمل، اس مکتبِ فکر سے محدثین، خوارج اور معتزلہ وابستہ ہیں، تاہم اس اُصول کی تشریح وتوضیح میں ان کے درمیان بنیادی اور جوہری فرق ہے۔

محدثین کے نزدیک ایمان کا مدار تصدیق پر ہے، اقرار اور عمل تکمیلی اجزاء ہیں، البتہ معتزلہ کے نزدیک ایمان وکفر کے درمیان واسطہ مانا گیا ہے، اس لئے کہ کبائر کے ارتکاب اور فرض کے ترک پر انسان دائرہ ایمان سے خارج ہوجاتا ہے اور دائرہ کفر میں داخل نہیں ہوتا جب کہ خوارج کے یہاں ایمان وکفر کے درمیان کوئی اور واسطہ نہیں، اس لئے کبائر کے ارتکاب اور فرائض کے ترک کرنے پر انسان مسلمان باقی نہیں رہتا اور کافر ہوجاتا ہے۔

جن لوگوں نے عمل کو ایمان کا جزء مانا ہے، ان کے پیش نظر وہ حدیثیں ہیں جن میں اعمال پر ایمان کا اطلاق کیا گیا ہے اور کسی عمل کے ترک کو کفر سے تعبیر کیا گیا ہے، احناف کے دلائل پر جو اعمال کو ایمان کا جزء اور حصہ تسلیم نہیں کرتے سب سے تفصیل اور قوت کے ساتھ بدرالدین عینی نے گفتگو کی ہے، اس کے بعض حصے اختصار کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں :

۱) قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ایمان کا عمل صالح پر عطف کیا گیا ہے، الذین اٰمنوا وعملوا الصلحت ، اور عطف عربی قاعدہ کے مطابق دو چیزوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے کو بتلانے کے لئے آتا ہے۔

۲) قرآن میں بعض اُمور پر عمل کے لئے ایمان کو شرط قرار دیا گیا ہے، من یعمل من الصالحات وھو مومن ، اور شرط اور مشروط میں مغایرت ہوا کرتی ہے۔

۳) قرآن مجید نے ایمان کا محل قلب کو قرار دیا ہے نہ کہ اعضاء اور جوارح کو، لما یدخل الایمان فی قلوبکم ، قلب سے صرف تصدیق ہی کا تعلق ہے، اعمال کا تعلق قلب سے نہیں ہے، بلکہ اعضاء وجوارح سے ہے۔

۴) عمل جزو ایمان ہوتا تو معصیت اور ایمان ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتا؛ اس لئے کہ کوئی چیز اپنی ضد کے ساتھ اکٹھا نہیں ہوسکتی، لیکن قرآن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ معصیت کے ارتکاب کے باوجود ایمان باقی رہتا ہے، وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا ۔

۵) قرآن میں مختلف مواقع پر مسلمانوں کو صفت ایمان سے متصف اور مخاطب کرنے کے بعد پھر عمل کی تلقین کی گئی ہے، اگر عمل جزو ایمان ہوتا تو ایمان سے متصف کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ان اعمال کا پہلے ہی سے پابند ہے، ان حالات میں پھر عمل کی تلقین ایک بے معنی بات ہوجائے گی۔

۶) حدیث جبرئیل اور بعض اور احادیث میں بھی ایمان کے متعلق صرف ان اُمور کا ذکر کیا گیا ہے جن کا تعلق تصدیق وتسلیم سے ہے، جیسے توحید، رسالت، آخرت، قرآن، تقدیر، اعمال صالحہ کا ذکر ایمان کے ذیل میں نہیں ہوا ہے۔

۷) عربی زبان کے عرف میں ایمان کا لفظ تصدیق ہی کے لئے بولا جاتا ہے، اعمال پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ احناف اور محدثین کے درمیان اختلاف محض لفظی اور تعبیری ہے ورنہ مآل ونتیجہ کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں، محدثین عمل کو ایمان کا جزء تکمیلی مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کمال ایمان کے لئے عمل شرط ہے اور احناف عمل کے ایمان کا جزء تقویمی ہونے کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ اعمال پر نفس ایمان موقوف نہیں، ترک عمل محدثین کے نزدیک موجب کفر نہیں اور عمل کی اہمیت اور ضرورت سے احناف کو انکار نہیں، اس لئے یہ محض تعبیر کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف بھی حالات وزمانہ کے تقاضوں پر مبنی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں اہل سنت کا مقابلہ معتزلہ سے تھا جو عمل کو ایمان کا جزء قرار دیتے تھے اور تارکِ عمل کو دائرہ ایمان سے خارج تصور کرتے تھے، اس لئے امام صاحب نے عمل کی جزئیت کا انکار فرمایا، جن محدثین نے اعمال کی جزئیت کا اثبات کیا ہے ان کا سابقہ مرجیہ سے تھا جن کے نزدیک اعمال کی کوئی اہمیت ہی نہیں تھی اس لئے انھوں نے اعمال کو جزو ایمان قرار دیا۔

ایمان میں کمی وزیادتی

اس مسئلہ سے ایک اور مسئلہ متعلق ہے، چوں کہ ''کیفیت یقین'' ایسی چیز ہے جس میں کمی زیادتی نہیں ہوتی اور اعمال میں کمی زیادتی ہوتی ہے، اس لئے محدثین اور معتزلہ کے نزدیک ایمان میں کمی زیادتی

ہوتی ہے، امام ابوحنیفہؒ سے فقہ اکبر اور العالم والمتعلم میں نقل کیا گیا ہے کہ آپؒ ایمان میں کمی زیادتی کے قائل نہیں تھے، بعض محققین کا خیال ہے کہ امام صاحب کی طرف اس رائے کی نسبت قاضی ابو یوسف کے شاگرد ابراہیم ابن یوسف نے کی ہے، لیکن صحت کے ساتھ امام صاحب کی طرف یہ نسبت منقول نہیں ہے، تاہم اسے تسلیم کرلیا جائے تو بھی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یقین کا وہ کم سے کم درجہ جس پر نجات موقوف ہے یکساں رہتا ہے، البتہ ایمان کے آثار اور اس کے اجر و ثواب میں کمی اور اضافہ ہوتا رہتا ہے، جہاں کہیں آیات وروایات میں ایمان کی زیادت یا اس میں کمی کا ذکر ہے وہاں یہی مراد ہے۔

ایمان واسلام

ایمان سے دوسرا قریبی لفظ ''اسلام'' کا ہے، ایمان سے متعلق جو بحثیں کی جاتی ہیں، ان میں ایک یہ ہیکہ ایمان و اسلام کے درمیان اپنے مفہوم و مصداق کے اعتبار سے کچھ فرق ہے یا نہیں اور فرق ہے تو کیا ہے؟

قرآن و حدیث پر نظر کی جائے تو تین مختلف باتیں معلوم ہوتی ہیں، بعض مقامات پر ایمان واسلام کا ذکر اس طرح آیا ہے کہ گویا دونوں مرادف اور ہم معنی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين .

یہاں جن کو مؤمن کہا گیا ہے انھیں کو مسلم سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔

بعض جگہ اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ گویا اسلام وایمان دو علاحدہ چیزیں ہیں :

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا .

یہاں اعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور ان کے لئے اسلام کو ثابت کیا گیا ہے، ایک حدیث میں ہے اسلام کا تعلق علانیہ اعمال سے ہے اور ایمان کا قلب سے، الاسلام علانية والايمان فى القلب ۔

کہیں ایمان کو خود اسلام کا ایک حصہ قرار دیا گیا ہے، آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا: اى الاسلام افضل ؟ (اسلام کا کونسا عمل افضل ہے؟) آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ پر ایمان۔ (ایمان باللہ)

اس لئے حقیقت یہ ہے کہ ایمان و اسلام کا استعمال مختلف مواقع پر مختلف مفہوم کے لئے ہوا ہے، بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اصلاً اعمال ظاہری کا نام اسلام اور تصدیق قلبی کا نام ایمان ہے، اس کی تائید حدیث جبرئیل سے بھی ہوتی ہے جس میں نماز وغیرہ کو اسلام اور توحید و رسالت وغیرہ کو ایمان قرار دیا گیا ہے، بقول امام غزالیؒ کے ''الايمان هو التصديق اور الاسلام هو التسليم'' لیکن مفہوم کا یہ فرق اسی وقت قائم رہتا ہے جب کہ ایک ہی جگہ دونوں الفاظ کا استعمال ہو، اگر اسلام اور ایمان کے الفاظ تنہا تنہا استعمال ہوں تو پھر یہ ایک دوسرے کے مفہوم کو شامل ہوتے ہیں، بقول حافظ ابن رجب حنبلی کے ''اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا'' ۔(۱)

ایماء

ایماء کے معنی اشارہ کرنے کے ہیں۔

اشارہ سے نماز

شریعت میں نماز کو اتنی اہمیت دی گئی ہے کہ اگر آدمی کو کوئی مجبوری اور معذوری درپیش ہو تو بھی ممکن حد تک جس طرح ممکن ہو

(۱) ملخص از : فتح البارى ، عمدة القارى ، فيض البارى و فتح الملهم، تفصیل کے لئے مذکورہ ماخذ سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔

نماز ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اگر کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھے اور رکوع وسجدہ کرے، اگر رکوع وسجدہ ممکن نہ ہو تو اشارہ پر اکتفاء کرے، البتہ اشارہ سے ادا کیا جانے والا سجدہ رکوع کے مقابلہ زیادہ پست ہونا چاہئے، یہ جائز نہ ہوگا کہ سر جھکانے کے بجائے کوئی چیز اوپر کو اٹھالی جائے، اسے چہرے سے لگالیا جائے اور سجدہ سمجھا جائے اور اگر بیٹھنا بھی ممکن باقی نہ رہے تو حکم یہ ہے چت لیٹ جائے، اپنا پاؤں قبلہ کی سمت رکھے، تاکہ چہرہ قبلہ رُخ ہوسکے اور اشارہ سے رکوع سجدہ ادا کرے، اس کی دوسری صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ چت کے بجائے کروٹ لیٹے اور چہرہ قبلہ رُخ رکھے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے یہاں چت لیٹنا زیادہ بہتر ہے —— پھر اگر سر سے اشارہ کرنا ممکن باقی نہ رہے تو نماز مؤخر کردے، صرف آنکھوں بھنوؤں اور دل کے اشارہ سے نماز نہیں ہوتی۔

اگر نماز کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر شروع کی اور پھر بعد کو کچھ ایسا عذر پیش آگیا کہ اشارہ سے نماز کی تکمیل کرنی پڑی تو کچھ مضائقہ نہیں، نماز ہوجائے گی۔(۱)

برہنہ تن کی نماز

اگر ایک آدمی ایسا ہو کہ تن ڈھانکنے کے لئے اس کے پاس بالکل کپڑا نہ ہو تو ایسی صورت میں برہنہ حالت میں نماز ادا کرے گا اور یہ نماز بھی اشارہ سے ادا کی جائے گی۔(۲)

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ننگے آدمی کو بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرنی چاہئے اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سمندری سفر میں ایک دفعہ اس کی نوبت آئی تو انھوں نے بیٹھ کر اسی طرح اشارہ سے نماز ادا کی۔(۳)

اشارہ سے نماز پڑھنے والے کی امامت

جو لوگ رکوع اور سجدہ کرنے پر قادر ہوں ان کے لئے محض اشارہ سے پڑھنے والے کی اقتداء کرنا درست نہیں، البتہ امام اور مقتدی دونوں اشارہ سے نماز پڑھنے والے ہوں تو کچھ مضائقہ نہیں، اور یہ بات بھی جائز نہیں ہوگی کہ بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنے والا شخص اس امام کی اقتداء کرے جو لیٹ کر اشارہ سے اپنی نماز ادا کر رہا ہے۔(۴)

○ ○ ○ ○

(۱) الهدايه ۱:باب صلوٰة المريض ، المغنى ۱:/۴۴۶

(۲) الهدايه ۱:/۹۵،باب شروط الصلوٰة ، المغنى ۱:/۳۴۴

(۳) الكفايه على الهدايه ۱:/۵۱

(۴) الهدايه ۱:/۱۲۷

ب

''ب'' عربی زبان اور قواعد کے لحاظ سے ان حروف میں سے ہے کہ جس لفظ پر داخل ہو جاتا ہے، اس کے آخری حرف کو ''زیر'' (جر) دیدیتا ہے، مگر اس لفظی عمل کے ساتھ ساتھ وہ مختلف معنوں کا فائدہ بھی دیتا ہے، اسی لئے اسلام کے اصول قانون میں اس کو ''حروف معانی'' میں شمار کیا گیا ہے۔

''ب'' جن معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے بعض متفق علیہ ہیں، اور وہ یہ ہیں:

۱ - الصاق کے لئے، الصاق سے مراد ایک چیز کا دوسری چیز سے متصل، یا متعلق ہونا ہے(۱) جیسے: ''مررت برجل'' (میں ایک شخص کے ساتھ گذرا) یہاں ''ب'' نے ساتھ ہونے کا معنی پیدا کر دیا ہے۔

۲ - دوسرے استعانت، مدد چاہنے اور مدد لینے کے معنی میں، جس چیز سے مدد لی جاتی ہے، وہ عام طور پر آلہ اور ''ذریعہ'' کے درجہ کا ہوتا ہے، اس لئے جہاں کہیں یہ معنی لئے جاتے ہیں، وہاں ''ب'' آلہ پر داخل کی جاتی ہے جیسے: ''**قطعه بالسکین**'' (اس کو چھری کے ذریعہ کاٹا) (۲) یہی وجہ ہے کہ خرید و فروخت میں چونکہ ''مبیع'' اور ''سودے'' کی حیثیت مقصود کی ہوتی ہے، اور ''ثمن'' اور ''قیمت'' کی آلہ اور ذریعہ کی، اس لئے خرید و فروخت میں جس پر ''ب'' داخل کی جاتی ہے، اس کو ''ثمن'' سمجھا جاتا ہے۔(۳)

۳ - کبھی وجہ اور سبب کے معنی میں آتا ہے، ''**ولم اکن بدعاءک رب شقیا**'' (مریم:۴) یہاں ''دعا'' پر ''ب'' وجہ اور سبب کے معنی میں ہے۔(۴)

۴ - کبھی ''علیٰ'' کے معنی میں آتا ہے، جس کا اردو میں ''پر'' سے ترجمہ کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**ومن اهل الکتاب من ان تأمنه بقنطار یؤده الیک ومنهم من ان تامنه بدینار لایؤده الیک**'' (آل عمران:۷۵) ''اہل کتاب میں بعض وہ ہیں کہ اگر ان کو آپ ﷺ مالِ کثیر پر امین بنائیں، تو بھی ادا کر دیں، اور بعض وہ ہیں کہ ان کو ایک دینار پر امین بنائیں تو واپس نہ کریں''، یہاں ''بقنطار'' اور ''بدینار'' کی ''ب'' اسی معنی میں ہے۔

۵ - کبھی ''ب'' زائد بھی ہوتی ہے، یعنی اس کے کوئی معنی نہیں ہوتے، جیسے: ''**وما انت بمؤمن لنا**'' (آپ ہم پر یقین نہیں کریں گے) یہاں ''ب'' زائد ہے، اگر اس کو گرا دیا جائے تب بھی اس فقرے کا معنی اپنی جگہ برقرار رہے گا۔(۵)

لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ''ب'' تبعیض کے لئے آتا ہے یا نہیں؟ یعنی کبھی ''بعض'' کے معنی میں ہوتا ہے، یا نہیں؟ احناف کے یہاں ''ب'' بعض کے معنی میں نہیں آتا ہے۔

(۱) تعلیق الشئی و اتصاله به، تیسیر التحریر :۱۰۲/۲ (۲) المفردات :۷۰
(۳) ردالمحتار :۲۰۴/۴
(۴) وقد ترد بمعنی من اجل، اصول الفقه الاسلامی، للدکتور وهبة الزحیلی :۳۹۹/۱
(۵) المفردات :۷۰

علامہ ابن ہمام کا خیال ہے کہ عربی زبان کے محققین نے اس سے انکار کیا ہے، انہیں میں ابن جنی ہیں، مشہور اصولی اور نحوی ابن برہان کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسی بات ہے، جو اہل عرب کے عرف اور رواج کے خلاف ہے۔(۱)

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ''وامسحوا برؤسکم'' میں احناف بھی پورے سر کے مسح کے قائل نہیں ہیں، سر کے بعض حصہ (ایک چوتھائی) ہی کے مسح کے قائل ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ''ب'' سے یہاں ''بعض'' کے معنی مراد لئے گئے ہیں، احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ ''ب'' جب ''محل مسح'' پر داخل کی جائے، جیسا کہ اس آیت میں ہے، تو معنی یہ ہوں گے کہ ''الصقوا ایدیکم برؤسکم'' کہ اپنے ہاتھوں کا سر سے الصاق کرو، ایسی صورت میں ''ب'' سر کے استیعاب کا تقاضا نہیں کرتی، بلکہ اس طرح مسح کا تقاضا کرتی ہے کہ ہاتھوں پر مسح کا استیعاب ہو جائے اور ہاتھوں پر مسح کا استیعاب ہو تو سر کے بعض ہی حصہ کا مسح ہوگا، نہ کہ پورے سر کا، اس لئے ہم یہاں سر کے بعض ہی حصہ کے مسح کے قائل ہیں۔(۲)

احناف کی دلیل یہ بھی ہے کہ ''من'' کے ''بعض'' کے معنی میں ہونے پر اتفاق ہے، اب اگر ''ب'' میں بھی بعض کا معنی ہو تو، اس معنی میں ''من'' اور ''ب'' مترادف ہو جائیں گے، دوسرے ''ب'' مشترک ہو جائیگا ''الصاق'' کے معنی اور ''بعض'' کے درمیان، اس طرح ''ب'' کے معنی میں ''ترادف'' بھی پیدا ہو جائے گا، اور ''اشتراک'' بھی اور ''ترادف'' اور ''اشتراک'' دونوں ہی خلاف اصل ہیں، اصل یہ ہے کہ الفاظ میں نہ ترادف ہو اور نہ معانی میں اشتراک۔(۳)

امام شافعی کے نزدیک ''ب'' فعل لازم کے ساتھ آئے تو ''الصاق'' کے معنی میں ہوگا، اور فعل متعدی کے ساتھ ہو تو بعض کے معنی ہوگا، جیسا کہ آیت مذکورہ ''وامسحوا برؤسکم'' میں، یہی رائے مشہور اہل لغت اور علماءِ نحو اصمعی، فارسی، اور ابن مالک وغیرہ کی ہے، عربی اشعار میں بھی کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں، ابو ذویب ہذلی نے بادل کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے:

شربت بماء البحر ثم ترفعت .

بادل نے سمندر کے پانی سے پیا، پھر بلند ہو گیا۔

یہاں اگر ''بماء البحر'' کے ''ب'' کو بعض کے معنی میں نہ لیا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ بادلوں نے پورا سمندر پی لیا، جو ظاہر ہے غلط ہے ـــــ اسی طرح ایک شاعر اپنے محبوب کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

فلثمت فاها اخذاً بقرونها .

میں نے اس کے منہ کا بوسہ لیا اور اس وقت میں اس کی چوٹی پکڑا ہوا تھا۔

یہاں بھی ''بقرونها'' پر ''ب'' بعض کے معنی میں ہے(۴)

ان کے علاوہ ''ب'' کبھی بیان، معیت، مقابلہ، جوار، قسم اور ظرفیت وغیرہ کے معانی کے لئے بھی آتا ہے۔

(۱) فقد اتی اهل الوبر بما لا یعرفونه، تیسیر التحریر:۲/۱۰۳

(۲) فالمامور بها استیعا بها ای الآلة ، حوالۂ سابق: ۱۰۴

(۳) اصول الفقه الاسلامی للزحیلی:۱/۳۹۷

(۴) حوالۂ سابق:۳۹۸

بات

''بت'' کے معنی کاٹنے (قطع) کے آتے ہیں، اس مناسبت سے ''بات'' کا لفظ ''طلاق بائن'' کے لئے بولا جاتا ہے۔

(طلاق بائن کی تفصیلات لفظ ''بائن'' کے تحت ملاحظہ کی جاسکتی ہیں)

بادیہ (صحرا)

دیہات اور صحراء کو کہتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دیہات میں نماز جمعہ اور نماز عیدین نہیں ہے، اس مسئلہ پر دلائل اور مذاہب کی تفصیل ''جمعہ'' کے تحت مذکور ہوگی ۔۔۔ بیع کی ناپسندیدہ صورتوں میں ایک ''بیع حاضر للبادی'' بھی ہے، جو حدیث کی ایک اصطلاح ہے۔(۱) (ملاحظہ ہو: بیع)

باذق (ایک خاص شراب)

انگور کے ایسے ''رس'' کو کہتے ہیں جس کا نصف سے کم حصہ جلانے کی وجہ سے باقی نہ رہا ہو اور نصف سے زائد حصہ بچ رہا ہو۔(۲) (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اشربہ)

بازل

ایسے نر و مادہ اونٹ کو کہتے ہیں، جو آٹھ سال پورے کر کے نویں سال میں قدم رکھ چکا ہو، (اونٹ کے احکام ''ابل'' کے تحت ذکر کئے جاچکے ہیں)

بازی (''باز'' پرندہ)

''باز'' کا شمار درندہ پرندوں میں ہے، اس لئے امام ابو حنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک حرام ہے(۳) اس کا جھوٹا مکروہ ہے، قاضی ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ اگر اس کو قید رکھا جائے اور چونچ کی نجاست کے نہ لگنے کا اطمینان ہو تو اس کا جھوٹا مکروہ بھی نہ ہوگا، صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ مشائخ احناف نے اسی رائے کو ترجیح دیا ہے ـــ واستحسن المشائخ هذه الرواية.(۴)

باضعہ (زخم کی ایک خاص صورت)

ایسے زخم کو کہتے ہیں جو چمڑے کو کاٹ ڈالے (۵) اور گوشت تک پہونچ جائے(۶) ـــ صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اس نوعیت کا زخم عمداً لگادے تو اس سے ''قصاص'' لیا جائے گا اور اسی طرح کا زخم اس کو بھی لگایا جائے گا (۷) یا پھر قصاص کے عام اصول کے مطابق وہ اس کا ہرجانہ (دیت یا بدل صلح) وصول کرے گا۔

باطل

کسی معاملہ میں ایسے فساد اور بگاڑ پیدا ہوجانے کو کہتے ہیں کہ وہ معاملہ سرے سے درست ہی نہ ہو۔ چاہے یہ اس لئے ہو

(۱) حصول المامول : ۱۴
(۲) کشاف اصطلاحات الفنون : ۱/۱۴۱
(۳) رحمة الامة: ۱۵۵
(۴) عالم گیری : ۱/۲۴، ط: مصر
(۵) الفتاوی الهندیه: ۶/۱۸۹، ط دیوبند
(۶) ابو البرکات دردیر : الشرح الصغیر : ۴/۴۵۰
(۷) الفتاوی الهندیه : ۶/۱۸۹ ط دیوبند

کہ جو معاملہ کر رہا ہے وہ اس کا اہل ہی نہ ہو، مثلاً نابالغ بچہ کی بیع یا صاحب معاملہ تو اس کا اہل ہو، لیکن جس چیز کو معاملہ کی بنیاد اور اساس (محل) بنایا جارہا ہے وہ درحقیقت اس کی متحمل نہیں ہو، مثلاً کسی آزاد آدمی کو فروخت کیا جائے تو یہ خرید و فروخت فقہ کی اصطلاح میں ''باطل'' ہوگی کیوں کہ کسی آزاد آدمی کو خریدا اور بیچا نہیں جاسکتا ہے۔(۱)

باطل و فاسد کا فرق

اکثر فقہاء نیز مالکیہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک معاملات میں بھی باطل اور فاسد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، لیکن احناف نے ان دونوں میں فرق کیا ہے۔(۲)

''باطل'' اور ''فاسد'' کے احکام میں فرق یہ ہے کہ ''باطل'' معاملہ عام حالات میں کسی حکم کا باعث نہیں بنتا، جبکہ ''فاسد'' معاملات اپنے فساد اور بگاڑ، نیز معصیت ہونے کے باوجود اپنی جلو میں بعض احکام رکھتے ہیں، مثلاً بیع اگر باطل ہو تو اس کا کچھ حکم نہ ہوگا، اور اگر خریدار ایسی بیع میں سامان پر قبضہ کر لے تو بھی وہ اس کا مالک نہ ہو سکے گا، اسی طرح ''نکاح باطل'' کے بعد وطی سے نسب ثابت نہ ہو سکے گا، جبکہ ''بیع فاسد'' میں سودے پر قبضہ اور کسی وجہ سے اس کے ناقابل واپسی ہونے کی صورت میں خریدار اس کا مالک ہو جائے گا اسی طرح نکاح فاسد کی صورت میں پیدا ہونے والے بچہ کا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔

(مختلف ''باطل معاملات'' کے احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، بیع، نکاح، ہبہ، اجارہ)

باطل طریقہ پر کھانا

باطل حرام کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: **لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل** ''(البقرۃ:۱۸۸) اہل علم نے لکھا ہے کہ باطل طریقہ پر مال حاصل کرنے کی دس صورتیں ہیں اور یہ تمام صورتیں حرام ہیں، البتہ ان کے احکام مختلف ہیں: (۱) ڈکیتی (۲) غصب (۳) چوری (۴) جیب کتری (۵) خیانت (۶) سود (۷) دوسرے کی حق تلفی یا غلط دعویٰ کر کے مال کا حصول (۸) جوا (۹) رشوت (۱۰) خرید و فروخت میں دھوکہ دہی۔(۳)

باطنیہ

میمون بن دیصان نے جو ''قداح'' کے نام سے معروف ہوا اس فرقہ کا بانی ہے، مامون الرشید کے زمانہ میں اس فتنہ کا آغاز ہوا اور معتصم کے زمانہ میں یہ بہت پھیل گیا اور ایک زمانہ تک اس نے اپنی سازشوں کے ذریعہ عالم اسلام کو زبردست اضطراب میں مبتلا رکھا، ایران کے علاقہ سے یہ فرقہ پیدا ہوا، جو اسلام سے پہلے مجوسیت کا گڑھ تھا، مجوسیوں کی طرح ''باطنیہ'' بھی کائنات میں دو طاقتوں کو تسلیم کرتے تھے، ایک ''خدا'' کو جو ''خیر'' کو انجام دیتا ہے، دوسرے شیطان یا نفس کو جو ''شر'' کو، اور یہ دونوں ہی سات ستاروں کی مدد سے عالم میں تصرف کرتے ہیں، آگ کا یہ بہت احترام کرتے تھے، ایک باطنی ابن زکریا طامی کا حکم تھا کہ جو ہاتھ سے آگ بجھائے، اس کے ہاتھ

(۱) سید شریف جرجانی : کتاب التعریفات:۱۹
(۲) الفقہ الاسلامی و ادلتہ:۴/۲۳۷
(۳) القوانین الفقھیۃ:۳۳۰

کاٹ دئے جائیں اور جو زبان سے پھونک کر آگ بجھائے، اس کی زبان تراش لی جائے، بیٹی اور بہن سے نکاح جائز تھا، لواطت جائز تھی، شراب نوشی حلال تھی، دنیا کے قدیم ہونے کے قائل تھے، شرائع کے منکر تھے، دنیا کی نعمتوں کو جنت اور نماز، روزہ، حج و جہاد کو عذاب قرار دیتے تھے، ارکان اسلامی کی تاویل کرتے تھے، کہتے تھے کہ نماز سے مراد ان کے امام کی اطاعت ہے، حج سے امام کی زیارت اور خدمت اور روزہ سے امام کے راز ہائے دروں کو نہ کھولنا وغیرہ۔(۱)

ظاہر ہے کہ یہ سخت بد دین اور زندیق فرقہ ہے اور دائرۂ اسلام سے باہر ہے، اس لئے اس کے احکام عام مشرکین کی طرح ہیں، نہ ان کا ذبیحہ حلال ہے، اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح درست ہے، علامہ اسفرائنی کا بیان ہے:

''ولیست الباطنیة من فرق ملة الاسلام بل هي من فرق المجوس''۔(۲)

باغی

وہ شخص یا جماعت ہے جو کسی معصیت اور گناہ کے بغیر اس ''امام المسلمین'' کی اطاعت سے دست کش ہو جائے، جس کی'' امامت'' ازروئے شرع متحقق ہو چکی ہے (۳) ابن قدامہ نے باغی کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، اول یہ کہ کوئی گروہ امیر کی اطاعت سے انکار کردے اور ان کے پاس اپنے اس عمل کے لئے کوئی صحیح یا غلط دلیل اور سبب موجود نہ ہو، ان کا حکم وہی ہے جو راہزنوں کا ہے دیکھئے: ''حرابہ'' دوسری صورت یہ ہے کہ کچھ ایسے لوگ بغاوت کریں جو اپنے پاس کوئی دلیل اور سبب بھی رکھتے ہوں، لیکن ان کی کوئی قوت نہ ہو اور صرف چند آدمی ان کے ساتھ ہوں، ان کا بھی وہی حکم ہے، جو راہزنوں کا ہے، تیسرا گروہ ''خوارج'' کا ہے (۴) جو صحابہ ﷺ کی تکفیر کرتے ہیں اور بہت سے مسلمانوں کے خون اور مال کو حلال سمجھتے ہیں، امام ابوحنیفہ امام شافعیؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک یہ باغیوں کے حکم میں ہیں اور جو معاملہ ان کے ساتھ کیا جائے گا، وہی باغیوں کے ساتھ، چوتھی صورت اس گروہ کی ہے، جو ''امام المسلمین'' سے بغاوت و نافرمانی کر جائیں اور قوت و شوکت حاصل کر لیں (۵) ان کے احکام حسب ذیل ہیں:

باغیوں سے کب جنگ کی جائے؟

باغی اگر موجودہ حکومت کو معطل کر دینا چاہیں، یا اس کی اطاعت چھوڑ دیں، یا کوئی واجبی حق ادا کرنے سے انکار کر دیں اور یہ سب کچھ کسی دلیل اور تاویل کی بنا پر ہو، نیز انہوں نے اتنی قوت حاصل کر لی ہو کہ ان کو اصلاح پر آمادہ کرنے کے لئے جنگ ناگزیر ہو جائے تو اولاً حکومت مصالحتی اقدام کرے کہ ان کی جائز شکایات کا ازالہ کرے، ان کی غلط فہمی کو دلیل سے آشکار کرے، اور اس طرح اگر وہ حکومت سے وفاداری پر آمادہ ہو جائیں تو ان سے درگذر کرے اور اگر ان اصلاحی اقدامات کا وہ

(۱) عبدالقاهر اسفرائنی : الفرق بین الفرق ، الفصل السابع عشر : ۲۸۱-۲۹۶، ملخصاً　(۲) حوالۂ سابق: ۲۲

(۳) الاستناع من اطاعة من ثبتت امامته فی غیر معصیة وعلی هامشه ولو تاویلاً ، الشرح الصغیر: ۴/۴۲۶

(۴) ایک خاص فرقہ جو حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ دونوں کے متبعین کو کافر قرار دیتا تھا　(۵) المغنی: ۹/۵

منفی جواب دیں اور اپنی سرتابی پر اڑے رہیں، تو اب ان کے خلاف جنگی اقدام کیا جائے، اس کے بعد بھی اگر وہ تائب ہو جائیں تو ان سے لڑائی موقوف کردی جائے اور کسی بھی صورت ان کو کافر اور اسلام وایمان سے خارج قرار نہ دیا جائے۔

جنگ میں نرم رویہ

چونکہ اس جنگ کا مقصد "جنگ" نہیں ہے بلکہ دفع شر اور مسلمانوں کی اجتماعی ہیئت کا استحکام اور اس کی تقویت ہے، اس لئے حتی الوسع جنگ سے احتراز کیا جائے اور جنگ میں بھی ممکن حد تک سخت گیر رویہ اختیار نہ کیا جائے جو بھاگ جائیں اور ہتھیار ڈال دیں ان کے درپے نہ ہوا جائے، قید ہونے والے بچوں اور عورتوں کو اختتام جنگ کے بعد رہا کردیا جائے، ضعیفوں کو قتل نہ کیا جائے، اگر باغیوں کے لئے کمک موجود ہو تو زخمیوں کو بھی قتل کیا جاسکتا ہے، تاکہ ان کی طاقت ٹوٹ سکے اور بھاگنے والوں کا تعاقب کیا جائے اور اگر باغیوں کے لئے کمک نہ ہو تو زخمیوں اور راہ فرار اختیار کرنے والوں پر کوئی کاروائی نہ کی جائے، (۱) اگر ان کی عسکری قوت پامال ہو جائے اور وہ منتشر ہو جائیں تو جنگ روک دی جائے اور خطرناک، اندھا دھند نقصان پہونچانے والے آلات حرب مثلاً منجنیق، آگ وغیرہ کا استعمال ناگزیر حالت کے بغیر نہ کیا جائے (۲) ان کے مقابلے میں کافروں کا تعاون شدید مجبوری کے بغیر نہ لیا جائے۔ (۳)

باغیوں کے تصرفات

معتبر (عادل) باغیوں کی گواہی مقبول ہوگی، جن علاقوں میں ان کو غلبہ حاصل ہو جائے اور وہاں ان کی طرف سے قضاۃ کا تقرر عمل میں آجائے، وہاں ان قاضیوں کا وہ فیصلہ جو حق وعدل کے مطابق ہو اور کتاب وسنت نیز واضح قیاس کے خلاف نہ ہو نافذ العمل ہوگا، اگر ان کی طرف سے متعین عاملوں نے زکوٰۃ و صدقات اور عشر وخراج وغیرہ کی رقم وصولی کرلی ہو، تو باغیوں کی سرکوبی اور حکومت کے دوبارہ اقتدار حاصل کرنے کے بعد ان سے ازسرِنو یہ رقمیں وصول نہ کی جائیں گی۔

مفسدین کے خصوصی احکام

البتہ "مفسدین" جن کو قوت حاصل نہ ہو یا قوت تو حاصل ہو جائے، مگر حکومت سے اختلاف کے لئے کوئی بنیاد نہ ہو، ان کے مقرر کردہ قاضیوں کے فیصلے اور عاملوں کی طرف سے وصول کی جانے والی زکوٰۃ وغیرہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جنگ کے سلسلے میں ان کے بھی وہی احکام ہوں گے۔ (۴)

باکرہ (کنواری لڑکی)

"بکارت" عورت کے اس پردہ عصمت کو کہتے ہیں، جو کنواری لڑکی کی شرمگاہ میں ہوتا ہے، اور عموماً جنسی ارتباط اور عمل کے بعد وہ چاک ہو جاتا ہے، اس طرح لغت میں جن عورتوں کا

---

(۱) ھدایہ: ۵۸۹/۲

(۲) ہمارے زمانہ میں توپ، ٹینک اور فضائی بمباری وغیرہ اسی میں داخل ہے، مرتب

(۳) ابن قدامہ کے الفاظ میں، دفعوا باسھل مایدفعون بہ، المغنی: ۵/۹

(۴) ملخص و مستفاد از: "تحریر الاحکام فی تدبیر اھل الاسلام" لابن جماعۃ (ترجمہ) مطبوعہ اسلامک پبلشنگ حیدرآباد: ۲۳۴-۲۶۳، و ھدایۃ "باب البغاۃ" و المغنی "کتاب قتال اھل البغی": ۹

یہ پردہ موجود ہو وہی ''باکرہ'' کہلاتی ہے، لیکن اسی زمرہ میں فقہاء نے ان عورتوں کو بھی رکھا ہے، جن کو کثرت حیض، درازی عمر، علالت یا کودنے وغیرہ کی وجہ سے یہ پردہ باقی نہ رہا ہو، گوکسی مرد سے جنسی ملاپ کی نوبت نہ آئی ہو(۱)——امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس مسئلہ میں ذرا اور بھی توسع ہے اور وہ عورت بھی باکرہ ہی ہے جس کا پردۂ عصمت زنا کی وجہ سے چاک ہو گیا ہو، اور اس کا زانیہ ہونا عام طور پر مشہور نہ ہو، یہ اس لئے کہ اگر اس کو کنواری لڑکی کے حکم میں نہ رکھا جائے تو اس کا زنا کار اور فاجرہ ہونا سماج میں شہرت اختیار کرے گا اور گناہ کی تشہیر اسلام میں ایک ناپسندیدہ بات ہے۔(۲)

امام شافعیؒ کے نزدیک زانیہ ''شادی شدہ'' کے حکم میں ہوگی اور اس کے لئے ضروری ہوگا کہ صراحتہً رضامندی کا اظہار کرے۔(۳)

نکاح کی اجازت

باکرہ عورتوں کے احکام میں یہ ہے کہ اگر باپ اور دادا اس سے اس کے نکاح کی رضامندی معلوم کرنا چاہے تو صرف صراحت کے ساتھ رضامندی کا اظہار اس کے لئے ضروری نہیں، بلکہ خاموشی، یا مسکراہٹ، یا اس طرح رونا ''جو ناپسندیدگی کو نہیں، بلکہ اہل خانہ سے جدائی کے صدمہ کو ظاہر کرتا ہے'' کافی ہے، اور اس کو نکاح پر رضامندی سمجھا جائے گا، جیسا کہ حدیث میں ہے: **اذنها صماتها**،(۴) (اس کی خاموشی ہی اس کی طرف سے اجازت ہے) اور یہ خصوصی رعایت کنواری لڑکیوں کی شرم وحیا اور ان کے خاص فطری تقاضوں کے پیش نظر ہے۔

باری کی تقسیم

اگر ایک شخص نے ایک بیوی کی موجودگی میں کسی کنواری لڑکی سے نکاح کیا، تو اس نئی بیوی کا یہ حق ہے کہ اس کے پاس مسلسل ایک ہفتہ شب گذاری کی جائے اور پھر اس کے بعد دونوں بیویوں کے درمیان راتوں کی تقسیم عمل میں آئے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ سات دن آئندہ اس کی باری سے منہا کر لئے جائیں گے(۵) اکثر فقہاء کے نزدیک یہ سات دن باری کے حساب سے مستثنیٰ ہوں گے۔(۶)

زنا کی سزا

کنوارے مرد اور عورت کے لئے زنا کی سزا سو کوڑے ہے، اور اگر غلام ہوں تو اس کا نصف یعنی پچاس کوڑے،——شادی شدہ مرد و عورت کو سنگسار کیا جائے گا، یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے، شوافع کے نزدیک آزاد کنوارے زانی کو جلاوطن بھی کیا جائے گا۔(۷)

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (حد، تغریب)

بالغ

''بالغ'' اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنی عمر کے لحاظ سے احکام شرعی کا مکلف ہو جائے (بالغوں کے احکام، بلوغ کی عمر اور اس

(۱) هدایه:۲/۲۹۵
(۲) حوالۂ سابق
(۳) المجموع ، شرح مهذب:۱۶/۱۷۰
(۴) نسائی، عن ابن عباسؓ :۲/۷۶،باب استیذان البکر فی نفسها
(۵) هدایه:۲/۳۲۹، باب القسم
(۶) کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه :۴/۲۴۴
(۷) رحمة الامه :۲۵۵

کی علامت کے سلسلہ میں بعض امور کا ذکر ''احتلام'' کے تحت ہو چکا ہے، اور مزید تفصیل ''بلوغ'' میں ذکر کی جائے گی)

بالوعہ (گندا کنواں)

ایسے کنویں، گڑھے یا حوض کو کہتے ہیں جس میں گندے پانی، یا گندگیاں وغیرہ بہائی جائیں، ابوعلی نسفی کے الفاظ میں ''ھو بئر المغتسل'' غسل خانہ کے کنویں کو کہتے ہیں (۱) اب ظاہر ہے کہ وہ کنواں اگر چھوٹا یعنی دہ دردہ نہ ہو اور پھر اس میں نجاست ڈالی جائے، یا کنواں ہو، تو ''دہ دردہ'' (دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا) مگر نجاست اس قدر ہو کہ پانی کے رنگ، بو اور مزے تبدیل ہو گئے ہوں، تب بھی وہ ناپاک ہی ہوگا، اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں اور اس میں پاک و ناپاک دونوں قسم کی اشیاء اور پانی ڈالنے کی نوبت نہ ہو تو ناپاک نہ ہوگا۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: بئر)

ایسے ناپاک کنویں کے قریب پینے کا پانی حاصل کرنے کے لئے کنواں نہیں کھودنا چاہئے، اور کم از کم اس سے سات ہاتھ کا فاصلہ ہونا چاہئے (۲) ویسے اس کے پاک ہونے اور پاک نہ ہونے کا تعلق قرب و بعد سے نہیں ہے، بلکہ اثرات پہونچنے اور نہ پہونچنے سے ہے، چنانچہ اگر اس کنویں میں نجاست کے اثرات پہونچ جائیں کہ اس کا رنگ و بو یا مزہ بدل جائے تو اس کا پانی ناپاک ہوگا ورنہ نہیں۔ (۳)

بائن

لغوی معنی ہیں ''علاحدہ کر دینے والی'' فقہ کی اصطلاح میں خاص قسم کی طلاق کو کہتے ہیں، ایسی طلاق جو واقع ہونے کے ساتھ ہی زوجین کے درمیان مکمل علیحدگی اور جدائی پیدا کر دے اور دونوں کے درمیان ازدواجی رشتہ یکسر منقطع ہو جائے۔ یہ طلاق بائن بھی دو قسم کی ہیں، طلاق بائن صغریٰ اور طلاق بائن کبریٰ۔

طلاق بائن صغریٰ

طلاق بائن صغریٰ سے ایسی طلاق مراد ہے جس کے بعد گو رشتۂ نکاح منقطع ہو جائے لیکن اگر پھر سے زوجین باہمی رضامندی سے ازدواجی رشتہ میں منسلک ہونا چاہیں، تو از سر نو نکاح کر لینا کافی ہو۔

احناف کے ہاں طلاق بائن واقع ہونے کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

۱ - شوہر بیوی کو بائن کی صراحت کے ساتھ ''طلاق دے، مثلاً یوں کہے: ''میں نے تم کو طلاق بائن دی''۔

۲- الفاظ کنایہ کے ذریعہ طلاق دے، یعنی طلاق کے لئے ایسے الفاظ استعمال کرے جس میں طلاق کے علاوہ دوسرے معنوں کا احتمال بھی موجود ہو، البتہ اس سے تین الفاظ مستثنیٰ ہیں، اعتدی (تو عدت گذار لے) استبرئ رحمک (اپنے رحم کو فارغ کر لے) انت واحدہ (تم کو ایک طلاق ہو)۔

---

(۱) ابو علی نسفی : طلبة الطلبة
(۲) خلاصة الفتاوی:۱۲/۱
(۳) الفتاوی الهندیه:۱/۱

۳ - لفظ طلاق ہی کے ذریعہ طلاق دے، لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسی صفت لگا دے جو طلاق میں شدت کا تقاضا کرے، مثلاً ''انت طالق افحش الطلاق'' وغیرہ۔

۴ - طلاق کے عوض عورت سے مال حاصل کیا جائے جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''خلع'' کہتے ہیں۔

بیوی سے ایلاء کیا ہو اور چار ماہ گذرنے کے باوجود اس سے صحبت نہیں کی، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ''ایلا''۔

۶ - قاضی نے زوجین میں تفریق کی ہو، البتہ شوہر کے مفقود الخبر ہونے کی بنا پر جو تفریق کی گئی ہو، وہ ''طلاق بائن'' نہیں ہوتی، بلکہ ''طلاق رجعی'' شمار ہوتی ہے۔

۷ - یہ تمام احکام اس صورت میں ہیں جب کہ بیوی سے جماع کی نوبت آچکی ہو، اگر جماع کی نوبت ہی نہ آئی ہو تو اس کو دی جانے والی طلاق بائن ہے، خواہ طلاق کے لفظ صریح کے ذریعہ ہی طلاق دی ہو۔(۱)

مالکیہ کے نزدیک خلع، مباراۃ اور طلاق قبل جماع، یہ تینوں صورتیں ''طلاق بائن'' ہوں گی (۲)، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ''مباراۃ'' میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی، صرف خلع اور ''طلاق قبل جماع'' کی صورت میں ہی طلاق بائن واقع ہوگی (۳) اس طرح ائمہ ثلاثہ اور عام فقہاء و مجتہدین کے نزدیک طلاق میں صریح اور کنایہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (۴) اور کنایہ سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے۔

طلاق بائن کبریٰ

''طلاق بائن کبریٰ'' سے ایسی طلاق مراد ہے جس کے نتیجہ میں مرد و عورت کے درمیان ازدواجی زندگی مکمل اور شدید حد تک منقطع ہو جاتی ہے، اور دونوں کے درمیان اس وقت تک نکاح کی گنجائش باقی نہیں رہتی جب تک کہ عورت کا کسی دوسرے مرد سے نکاح ہو پھر اس سے ہمبستری کے بعد طلاق نہ واقع ہو جائے یا اس دوسرے شوہر کی موت کے بعد عدت نہ گذار لے ــــــ اس طلاق کو ''طلاق مغلظہ'' بھی کہتے ہیں۔

طلاق مغلظہ یہ ہے کہ بیک وقت، یا مختلف اوقات میں اور ایک ہی فقرہ میں یا مختلف فقروں میں تین طلاقیں دیدی جائیں، یا لفظ ''طلاق'' سے طلاق دے اور کہے کہ میری نیت لفظ طلاق سے ''تین طلاقیں'' تھیں، ان تمام صورتوں کا حکم وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا، طلاق مغلظہ کے حکم پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ (۵)

طلاق بائن کا حکم

طلاق بائن سے متعلق بعض احکام وہ ہیں جو بائن کی دونوں قسموں کے لئے مشترک ہیں:

۱ - مرد کو جو تین طلاقوں کا حق حاصل ہے، اگر یہ پہلی طلاق ہے، تو اب دو طلاقوں کا حق باقی رہے گا، اور یہ دوسری طلاق ہے تو صرف ایک طلاق کا حق باقی رہے گا۔

۲ - مہر مؤجل، جو موت تک ادا شدنی تھا، اب اس کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔

(۱) ھدایہ: ۲/۲۵۱
(۲) الشرح الصغیر: ۲/۵۲۶
(۳) مغنی المحتاج: ۳/۳۳۷، المغنی: ۲/۲۷۴
(۴) دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۷/۳۶۰-۴۳۵
(۵) ھدایہ: ۲/۳۳۸

۳ - عورت فوراً اُس کے لئے حرام ہو جائے گی اور عدت کے درمیان بھی اس کے لئے رجعت کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔

۴ - مرد و عورت کے درمیان توارث کا سلسلہ باقی نہیں رہے گا، البتہ اگر مرض وفات کے درمیان شوہر نے طلاق دی اور عورت کی عدت گذر بھی نہ پائی تھی کہ شوہر کا انتقال ہو گیا تو عورت کو اس ۔کے مال سے وراثت ملے گی، یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے، بلکہ امام مالکؒ کے نزدیک تو عدت گذرنے کے بعد مرد کا انتقال ہوا، پھر بھی عورت کو وراثت ملے گی، البتہ امام شافعیؒ کے یہاں ''مرض وفات'' میں طلاق دے تب بھی طلاق ایک دوسرے سے وارث ہونے کے تعلق کو ختم کر دے گی۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''مرض فات'')

۵ - طلاق بائن صغریٰ کی عدت میں اگر شوہر نے دوبارہ ''طلاق رجعی'' (جو ''طلاق'' کے لفظ صریح سے دی جاتی ہے) دیدی تو طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ ایک طلاق بائن کے بعد دوبارہ طلاق بائن واقع نہیں ہوگی۔(۱)

۶ - طلاق بائن کی عدت گذر جانے کے بعد شوہر کے لئے مطلقہ کی کسی اور محرم رشتہ دار سے نکاح کرنا جائز ہوگا، جس کو اس عورت کے ساتھ نکاح میں جمع کرنا درست نہیں تھا، البتہ جن عورتوں سے ''ابدی حرمت'' قائم ہو چکی ہے، جیسے مطلقہ کی ماں، یا بیٹی، ان سے نکاح کرنا اب بھی حرام ہی ہوگا۔

طلاق بائن کبریٰ و صغریٰ کے احکام میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ''بائن کبریٰ'' کے بعد مطلقہ اس شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ کسی اور مرد سے نکاح اور ہمبستری کے بعد دوبارہ اس کے نکاح میں نہ آئے جب کہ بائن صغریٰ میں تجدید نکاح ہی کافی ہوگا۔ (''طلاق'' کے تحت یہ مباحث تفصیل کے ساتھ مذکور ہوں گے)

ببغاء　(طوطا)

طوطا ان جانوروں میں ہے جس کا گوشت حلال ہے (۲) اس کا جھوٹا پاک ہے، ''طوطے'' کی آواز انسانی آواز کے حکم میں نہیں ہے، یعنی اس کی اذان یا اقامت معتبر نہیں، اسی طرح اگر وہ کوئی ایسی آیت تلاوت کرے جس پر سجدہ واجب ہوتا ہے تو اس کی تلاوت کی وجہ سے سجدہ واجب نہ ہوگا (۳) لہٰذا اگر ٹیپ ریکارڈر پر آیت سجدہ کی تلاوت سنی جائے تو سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا۔

بتع　(شہد کی نبیذ)

شہد کی نبیذ کو کہتے ہیں (۴) نبیذ ہر طرح کی حلال ہے، تاآں کہ اس میں نشہ پیدا ہو جائے، نشہ پیدا ہونے کے بعد اس کا پینا حرام ہے (۵) اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: ''کل مسکر حرام'' ہر نشہ آور حرام ہے۔(۶)

---

(۱) قال میرک وهو حلال اتفاقاً مادام حلوا ولم ينتهي الى حد الاسكار، حاشية مشكوٰة المصابيح: ۳۷۲/۲

(۲) مسلم عن ابن عمر: ۱۶۷/۲، باب بيان ان كل سكر خمر وان كل خمر حرام

(۳) ولاتجب اذا سمعها من طير هو المختار، فتاویٰ عالم گیری: ۱۳۲/۱ (بیروت)

(۴) ردالمحتار: ۲۰۷/۲-۲۶۹　(۴) البتہ امام شافعیؒ کے یہاں حلال نہیں، الفقه على المذاهب الاربعه: ۲/۲

(۵) ولاتجب اذا سمعها من طير هو المختار، فتاویٰ عالم گیری: ۱۳۲/۱ (بیروت)

(۶) معجم لغة الفقهاء: ۱۰۳

(تفصیل کے لئے''اشربہ''اور''خمر''ملاحظہ ہو)

بَتْلہ

لغوی معنی علحدہ کرنے کے ہیں۔(۱)

لفظ بتلہ سے طلاق

یہ لفظ بھی مجازاً طلاق کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اس سے واقع ہونے والی طلاق'' ایک طلاق بائن'' ہوگی ، عام معتدل حالت میں تو شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا،غصہ اور غضب کی حالت میں بھی شوہر کی نیت ہی معتبر ہوگی، اگر اس نے کہا طلاق کا ارادہ تھا تب طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں ، اور اگر پہلے سے طلاق کی گفتگو چل رہی تھی تو بلانیت طلاق واقع ہو جائے گی(۲) اور یہ عذر معتبر نہ ہوگا کہ طلاق دینے کی نیت نہ تھی ، یہ رائے احناف کی ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک اس سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوگی۔

بَتَّہ

''بت'' کے معنی''قطع''اور کاٹنے کے ہیں۔(۳)

لفظ بتہ سے طلاق

''بتہ'' کا لفظ طلاق سے کنایہ بھی ہے،یعنی عربی زبان میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے''انت بتة''(تو علاحدہ ہے)اور اس سے نیت طلاق دینے کی ہو تو بیوی پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی(۴)یہ فقرہ اگر شوہر غصہ وغضب کی حالت میں کہے، یا پہلے سے طلاق کی گفتگو چل رہی تھی ـــــــ مثلاً عورت طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی ، یا مرد طلاق دینے کی دھمکی دے رہا تھا،ان حالات میں کہے تو بہر حال واقع ہو جائے گی،مرد مدعی ہو کہ میری یہ نیت نہ تھی ،تو بھی اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ عام معتدل حالات (حالت رضا) میں اس قسم کے الفاظ بولے جائیں تو شوہر کی نیت معلوم کی جائے گی،اگر اس نے کہا طلاق کا ارادہ تھا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یہ نیت نہ تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی، (۵)مرد کہے کہ اس فقرہ سے میرا مقصود طلاق دینا تھا تو بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی ، ہاں اگر'' تین طلاق'' کی نیت تھی تو اس کی نیت معتبر ہوگی اور تین طلاق واقع ہو جائے گی (۶) ائمہ ثلاثہ، امام مالکؒ ،امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک''بتہ'' سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوگی۔

(لفظ''بائن''کو ملاحظہ کیا جائے)

بُجُر (ایک جسمانی عیب)

ناف کے نیچے کے حصے کے متورم ہو جانے کو کہتے ہیں، اس کو ایک مرض شمار کیا گیا ہے،غلام اور باندی کے حق میں ایسے عیب قرار دیا گیا ہے،جس کی بنا پر غلام اور باندی کو واپس لوٹایا

---

(۱) بتل الشی ابانه من غیرہ، مختار الصحاح:۴۰ (۲) الفتاوی الهندیه:۶۱/۲

(۳) محمد بن ابی بکر رازی : مختار الصحاح :۳۹،مطبوعہ: مطبعۃ امیریہ قاہرہ

(۴) قدوری:۱۷/۲ (۵) الفتاویٰ الهندیه :۶۱/۲،الفصل الخامس فی الکنایات

(۶) حوالۂ سابق ، علی ماقال ابو یوسفؒ

جا سکتا ہے۔(۱)

بَحِیرہ

ایام جاہلیت میں عرب بعض جانوروں کو اپنے باطل خداؤں اور بتوں کے نام پر چھوڑ دیتے تھے، ان ہی جانوروں میں سے ایک ''بحیرہ'' بھی تھا، قرآن مجید نے خود صریح لفظوں میں اس نظریہ کی نفی کی ہے:

ماجعل الله من بحيرة ولاسائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب. (المائدہ:۱۰۳)

اللہ تعالیٰ نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام مقرر نہیں کیا لیکن یہ اللہ تعالیٰ پر کافروں کا باندھا ہوا بہتان ہے۔

بحیرہ سے مراد

اس بحیرہ کی فقہاء و مفسرین نے مختلف تفسیریں کی ہیں، بعض لوگوں نے کہا کہ بحیرہ سے وہ اونٹنی مراد ہے، جو پانچ دفعہ بچے جن چکی ہو اور آخری بچہ ''نر'' ہو، اس کا کان چیر کر اسے آزاد چھوڑ دیا جاتا، نہ اس پر کوئی سواری کرتا، نہ اسے ذبح کیا جاتا، نہ اس کا دودھ پیا جاتا اور نہ اس کا اون اُتارا جاتا، وہ جس کھیت اور چراگاہ میں جاتی، اور جس جگہ چاہتی پانی پیتی، اور اسے آزادی کا عام پروانہ حاصل ہوتا، امام بخاریؒ نے سعید بن میسب سے نقل کیا ہے کہ اس سے وہ جانور مراد ہے، جس کا دودھ بتوں کے نام پر وقف کر دیا جاتا اور اسے کوئی اپنے کام میں نہ لاتا۔(۲)

غیر اللہ کے نام پر چھوڑے ہوئے جانور

غیر اللہ کے نام پر اس طرح جانوروں کا چھوڑنا، چاہے وہ بتوں پر ہو یا کسی بزرگ کے نام پر حرام، شدید گناہ اور داخل شرک ہے اور اگر ان کے نام پر ذبح کیا جائے تب تو اس کا کھانا بھی حرام ہے ــــــ چھوڑا تو گیا غیر اللہ کے نام پر مگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا تو بھی یہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ جو ''غیر اللہ'' کے لئے ذبح کیا جائے سب ''ما اهل به لغير الله'' میں داخل ہے، ضرور نہیں کہ ذبح کے وقت اس پر غیر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہو، اسی لئے ابن ابی حاتم نے مشہور مفسر مجاہد سے ''ما اهل به لغير الله'' کی تفسیر ''ماذبح لغير الله'' نقل کی ہے،(۳) قرطبی لکھتے ہیں:

وغلب ذالک في استعما لهم حتى عبربه عن النية التى هى علة التحريم، الاترى ان على بن ابى طالب راعى النية فى الابل التى نحر هما غالب ابو الفرزدق فقال انها مما اهل به لغير الله فتركها الناس. (۴)

اور یہ ان کے استعمال میں غالب ہے، یہاں تک کہ ''اہلال'' سے نیت، اور ارادہ کو تعبیر کیا جاتا ہے، جو حرمت کی اصل علت ہے، غور کرو کہ ''غالب ابوفرزدق'' نے جس اونٹ کو ذبح کیا تھا، حضرت علی ؓ نے نیت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو ''ما اهل به لغير لله'' میں شمار کیا، اور لوگوں نے اس کو

(۱) ردالمحتار: ۷۵/۴
(۲) الجامع لاحکام القرآن: ۳۳۶-۳۳۵/۶
(۳) الدرالمنثور:
(۴) الجامع لاحکام القرآن: ۲۲۴/۱

چھوڑ دیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار نیت کا ہے، صرف زبان سے ذبح کرتے وقت "بسم اللہ" کہنے کا نہیں، شیخ زادہ علی البیضاوی میں لکھا گیا ہے:

قال العلماء لوذبح مسلم ذبيحته وقصد بها التقرب الى غير الله صارمرتداً وذبيحتة ميتة .(۱)

علماء نے لکھا ہے، کہ اگر کسی مسلمان نے جانور کو ذبح کیا اور اس سے غیر اللہ کی قربت مقصود ہو تو وہ مرتد ہو جائے گا اور اس کا ذبیحہ مردار کے حکم میں ہوگا۔

اور فقہاء احناف میں حصکفی نے لکھا ہے:

ذبح لقدوم الامير ونحوه كو احد من العظماء يحرم لانه اهل به لغير الله ولو ذكر اسم الله . (۲)

امیر وغیرہ کسی عظیم شخص کی آمد پر جانور ذبح کیا جائے تو حرام ہوگا اور ما اھل به لغير الله میں داخل ہوگا گو اس پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہو۔

پس ایسے جانوروں کا کھانا جائز نہیں۔

بحر (سمندر)

بحر کے معنی سمندر کے ہیں، از روئے لغت ہر اس وسیع جگہ پر بحر کا اطلاق ہوسکتا ہے، جس میں پانی جمع ہو اور مجازاً مطلقاً وسعت اور کشادگی کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔(۳)

سمندر کا پانی

رسول اللہ ﷺ سے بعض صحابہؓ نے دریافت کیا کہ جو شیریں پانی سمندری اسفار میں ہم لوگوں کے پاس ہوتا ہے، اس کی مقدار بہت کم ہوتی ہے، جو پینے ہی کے لئے کفایت کر سکتے ہیں، ان حالات میں کیا سمندر کے پانی سے وضوء وغیرہ کیا جا سکتا ہے؟ــــ شاید ان کا یہ سوال اس پس منظر میں تھا کہ سمندر میں دوسری نجاستوں کے علاوہ خود مردار بڑی مقدار میں بہتے رہتے ہیں، پھر کیا ان کی وجہ سے پانی ناپاک نہ ہوگا؟ آپ ﷺ نے جواب دیا "سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کے میتہ (مردار) حلال ہیں"(۴) اس لئے اس مسئلہ پر تو امت کا اتفاق ہے کہ سمندر کا پانی پاک ہے، اور پاک کرنے والا بھی ہے، اسے پیا بھی جا سکتا ہے، اور وضوء وغسل وغیرہ کے لئے استعمال بھی کیا جا سکتا ہے۔

بحری جانوروں کے بارے میں فقہاء کی رائیں

البتہ بحری جانوروں کی حلت اور حرمت کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ تمام دریائی جانوروں کو بہ شمول کتا، سور اور سانپ حلال قرار دیتے ہیں، امام شافعیؒ سے گو مختلف رائیں منقول ہیں، مگر یہی ان کے یہاں راجح ہے، نیز ان کے لئے ذبح کرنے کی بھی ضرورت نہیں، امام مالکؒ کے یہاں بھی تمام دریائی حیوانات حلال ہیں، مگر دریائی

---

(۱) شیخ زادہ: ۱/۴۸۱

(۲) الدر المختار، کتاب الذبائح: ۵/۱۹۶

(۳) راغب اصفہانی: مفردات القرآن: ۳۷

(۴) ابوداؤد عن ابی ھریرۃؓ: ۱/۱۱، باب الوضوء بماء البحر

سور مکروہ ہے، امام احمدؒ کے یہاں تمام جانور بہ شمول دریائی سور، کتا، انسان بہ استثناء مینڈک حلال ہیں، البتہ مچھلی کے علاوہ تمام جانوروں کے حلال ہونے کے لئے اس کو ذبح کیا جانا ضروری ہے، لیث بن سعد کے نزدیک انسان اور سور کے علاوہ سب حلال ہیں۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اور دلیل

امام ابو حنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مچھلی کے علاوہ تمام سمندری جانور حرام ہیں اور ان کا کھانا درست نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مردار جانوروں کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے: **حرمت علیکم المیتة** (المائدہ:۳) اور اس سے حضور اکرم ﷺ نے صرف دو چیزوں کو مستثنیٰ فرمایا ہے، مچھلی اور ٹڈی۔

اسی طرح قرآن مجید نے خبائث کی حرمت کی تصریح کر دی ہے، اور خبائث میں مینڈک، کچھوا وغیرہ بھی داخل ہے، علماء احناف کا خیال ہے کہ ''الحل میتته'' میں ''میتته'' سے مراد ''مچھلی'' ہے اور وہ اپنے عام معنی میں نہیں ہے (۲) بعض حضرات نے ''حل'' کے معنی ''پاک'' کے مراد لئے ہیں، یعنی سمندر کے مردہ کو ''حلال'' نہیں قرار دیا گیا ہے، بلکہ پاک کہا گیا ہے، مگر یہ تاویل دوراز کار اور بعید از انصاف معلوم ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ مچھلی کتنی بڑی بھی ہو، حلال ہوگی، چنانچہ صحابہ کرامؓ نے ایک سفر میں ''عنبر'' نامی اتنی بڑی مچھلی کا شکار کیا کہ اس کی ہڈیوں کے نیچے سے اونٹ گذر جاتا تھا، ان حضرات نے پندرہ دنوں اس کو اپنی غذا بنایا اور مدینہ واپس ہوتے ہوئے کچھ ساتھ بھی لیتے آئے یہاں آکر جب حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو حلال قرار دیا اور اس کے باقی ماندہ میں سے تناول بھی فرمایا۔(۳)

سمک طافی کا حکم

اسی طرح ''جریث'' نامی سیاہ مچھلی اور سانپ کی صورت کی ''مارماہی'' مچھلی کا کھانا بھی درست ہے، ناپاک پانی میں پرورش پانے والی مچھلی، مردہ مچھلی، وہ مچھلی جو پانی کی گرمی یا ٹھنڈک سے مرگئی ہو حلال ہے، البتہ ''سمک طافی'' حلال نہیں ''سمک طافی'' سے وہ مچھلی مراد ہے، جو مر کر اس طرح اوپر آجائے کہ پیٹ کا حصہ اوپر ہو، اور پشت کا حصہ نیچے، اگر اس کے برعکس پشت کا ہی حصہ اوپر کی جانب ہو تو وہ حلال ہے اور اس کا کھانا درست ہے۔(۴) ''سمک طافی'' کی حرمت حضرت جابرؓ کی روایت سے معلوم ہوتی ہے جس میں اس مچھلی کو کھانے سے حضور ﷺ کی ممانعت کا ذکر ہے۔(۵)

بحری سفر میں نماز

چلتی ہوئی کشتی میں اگر کھڑے ہو کر نماز کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تب تو بالاتفاق بیٹھ کر نماز ادا کی جائے گی اور اگر قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز پڑھے تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں کراہت

(۱) بذل المجہود:۱/۵۴، المیزان الکبری:۲/۶۶، الفقه علی المذاهب الاربعة:۲/۵

(۲) بذل المجہود:۱/۵۴-۵۴

(۳) بخاری:۲/۸۲۶، باب قول الله احل لکم صید البحر ومسلم، عن جابر:۲/۱۴۸، باب اباحة المیتات

(۴) الدر المختار:۵/۱۹۴-۱۹۵، علی هامش ردالمحتار

(۵) ابوداؤد عن جابر:۲/۵۳۴، باب فی اکل الطافی من السمک'' ماماتت فیه وطفا فلا تاکلوه''

کے ساتھ جائز ہے، اور اگر کشتی ساحل سے بندھی ہو، نیز وہ ہوا کے دباؤ وغیرہ کی وجہ سے حرکت میں نہ ہو تو بھی بلا عذر بیٹھ کر نماز درست نہیں، اس پر سبھوں کا اتفاق ہے کہ اگر صورت حال ایسی ہو کہ سر میں چکر آتا ہو تو بیٹھ کر نماز ادا کی جاسکتی ہے، اگر کشتی سے نکل کر نماز کی ادائیگی ممکن ہو تو مستحب ہے کہ ساحل پر اتر کر نماز پڑھے، جو شخص رکوع اور سجدے پر قادر ہو اس کیلئے کشتی میں اشارہ سے نماز ادا کرنی درست نہیں۔(۱)

کشتی میں نماز کے دوران بھی سمت قبلہ کا استقبال ضروری ہے، نماز کی ابتداء اسی طرح کرے، پھر جوں جوں کشتی گھومتی جائے اپنا رخ قبلہ کی طرف بدلتا جائے، کشتی میں اقامت کی نیت معتبر نہیں، بلکہ جب تک وہ خشکی پر نہ آجائے، مسافر ہے،(۲) ان تمام احکام میں جو حکم کشتی کا ہے، وہی بحری جہازوں کا ہے۔

سمندری سفر میں تدفین

اگر ساحل سے دور سمندر میں کسی کا انتقال ہو جائے، تدفین کے لئے اگر ساحل کا انتظار کیا جائے تو لاش میں بدبو پیدا ہو جائے گی، ان حالات میں بدرجۂ ضرورت یہ بات جائز ہے کہ مردہ کے جسم سے کوئی بوجھل چیز باندھ دی جائے اور اسے سمندر میں ڈال دیا جائے (۳) تاکہ لاش سمندر کے اندر چلی جائے اور اس کے تعفن وغیرہ سے بچا جاسکے۔

سمندری سفر کی دعا

یوں تو حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے اسفار کی مختلف دعائیں موجود ہیں، آغاز سفر کی بھی، اختتام سفر کی بھی، اہل خانہ کے لئے وداعی کلمات بھی اور کسی نئی منزل پر ورود و قیام کی بھی، لیکن چونکہ سمندری سفر کی نوبت خود آپ ﷺ کو نہیں آئی، اس لئے حدیث میں کسی دعا کا ذکر نہیں ملتا، تاہم قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ کشتی اور جہاز میں سوار ہوتے ہوئے پڑھا جائے: **بسم اللہ مجریھا و مرساھا.** (ہود:۴۱)

بَخَرْ (منہ اور شرمگاہ کی بدبو)

منہ کی غیر معمولی بدبو کو کہتے ہیں (۴) فقہاء اسے باندی کے حق میں ایک عیب قرار دیتے ہیں، یعنی اگر باندی خرید کی جائے اور اس میں اس نوعیت کی بو ہو، جس کی اطلاع پہلے ہی خریدار کو نہ کی جائے تو اس کو حق ہوتا ہے کہ اس کو لوٹا دے۔(۵)

اگر بیوی میں یہ مرض ہو؟

''بخر'' اس بدبو کو بھی کہتے ہیں جو ایک خاص مرض کی بناء پر عورت کی شرمگاہ میں پیدا ہو جاتی ہے، یہ بھی ایک طرح کا عیب ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مرد اس عیب کی بنا پر قاضی کے ذریعہ عورت سے اپنا نکاح فسخ کرا سکتا ہے (۶) بہ شرطیکہ پہلے سے اس عیب کا علم نہ رہا ہو اور نہ اس واقفیت کے بعد شوہر نے اس پر صراحتاً یا حکماً رضامندی کا اظہار کیا ہو، ''حکماً'' سے مراد یہ

(۱) الفتاوی الھندیہ :۱/۱۴۳، المغنی :۱/۲۶۰، فقرہ:۶۰۷

(۲) الفتاوی الھندیہ :۱/۱۴۳، المغنی :۱/۲۶۰، فقرہ:۶۰۷

(۳) الفقہ علی المذاھب الاربعہ :۱/۵۳۴

(۴) ھو تغیر ریح الفم ، النھایہ لابن اثیر :۱/۱۰۱، بفتحتین نتن الفم مختار الصحاح :۴۲

(۵) خلاصۃ الفتاوی :۳/۶۵، ردالمحتار :۴/۷۵

(۶) منہ کی بدبو مالکیہ کے نزدیک بھی تفریق بین الزوجین کا سبب نہیں، الشرح الصغیر :۲/۴۷۰

ہے کہ اس بات سے مطلع ہونے کے بعد اس سے لذت اندوز بھی نہ ہوا ہو، جو رضامندی کی دلیل ہے (۱) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وجہ فسخ نہیں ہے۔(۲)

(خیار کے تحت تفصیل ذکر کی جائے گی)

کمھاء (نابینا جانور)

ایسے جانور کو کہتے ہیں جس کی آنکھ موجود ہو، لیکن بینائی باقی نہ رہے (۳) خرید و فروخت کے معاملے میں یہ عیب ہے، اگر اطلاع و واقفیت کے بغیر ایسا جانور بیچ دیا تو واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا (۴) ایسے جانور کی قربانی بھی کافی نہ ہوگی۔(۵)

بدعت

اسلام کا عقیدہ ہے کہ نبوت کا دروازہ خدا کے آخری نبی ''محمد بن عبداللہ عربی ﷺ'' پر بند ہو گیا اور یہ دین اور شریعت مکمل اور تمام ہو گئی، اب اس میں ادنیٰ کمی، بیشی اور نقص و اضافہ کی گنجائش نہیں اور اس میں اپنی طرف سے کوئی اضافہ اور ایجاد رسول اللہ ﷺ کی ختم نبوت پر حملہ اور اس دین کے ناتمام اور نامکمل ہونے کا اعلان ہے، یہ اضافہ اگر ''تعبد'' کے رنگ میں ہو تو بھی قابل رد ہے اور تجدد کے پیرہن میں ہو تو بھی ناقابل قبول ہے۔

لغوی معنی

دین میں کسی قسم کے اضافہ اور احداث کو بدعت کہتے ہیں۔

بدعت کے لغوی معنی تو ایجاد کے ہیں، ابوالفتح ناصر بن عبدالسید المطرزی (م ۶۱۶ھ) کے الفاظ میں:

البدعة اسم من ابتدع الامر اذا ابتداٴه واحدثه كا لرفعة اسم من الارتفاع.(۶)

''بدعت'' ابتداع سے ہے، جب آدمی کوئی نئی چیز ایجاد کرے تو کہا جاتا ہے ''ابتدع الامر'' جیسے کہ ''رفعت'' ارتفاع سے ماخوذ ہے۔

اصطلاحی تعریف

اصطلاح شرع میں بدعت دین کے معاملہ میں ایسی نو ایجاد چیز کو کہتے ہیں جو نہ عہد رسالت میں ہوئی ہو، نہ عہد صحابہؓ میں، نہ حضور ﷺ کے قول و ارشاد یا خاموشی سے اس کا جواز ملتا ہو اور نہ اس زمانہ میں اس کی کوئی اصل اور نظیر ہو۔

هو زيادة في الدين أو نقصان منه. (۷)

دین میں کمی بیشی کو بدعت کہتے ہیں۔

بدرالدین عینی فرماتے ہیں:

البدعة في الاصل إحداث أمرٍ لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم .(۸)

بدعت دراصل کسی ایسی چیز کو وجود میں لانا ہے جو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نہیں تھی۔

حافظ ابن رجب حنبلیؒ لکھتے ہیں:

(۱) الشرح الصغير:۲/۰۷۲

(۲) هدايه ، باب العنين:۲/۴۰۲

(۳) ان يذهب البصر وتبقى العين قائمة منفتحة ، النهايه:۱/۳۰۱

(۴) الدر المختار:۴/۷۵

(۵) الدرالمختار:۵/۲۰۵

(۶) المغرب:۱/۳

(۷) حوالة سابق

(۸) عمدة القارى :۵/۳۵۶

والمراد بالبدعة ماأحدث ممالا أصل له في الشريعة يدل عليه وأما ماكان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعاً. (۱)

بدعت سے ایسی نو ایجادات مراد ہے جس کی شریعت میں کوئی اصل موجود نہ ہو اور اگر شریعت میں فی الجملہ اس پر دلالت کرنے والی کوئی اصل موجود ہو تو وہ شرعاً بدعت نہیں ہے۔

سید شریف جرجانیؒ رقمطراز ہیں:

الامر المحدث الذی لم یکن علیه الصحابة والتابعون ولم یکن مما اقتضاه الدلیل الشرعی .(۲)

بدعت وہ نو ایجاد امر ہے جس پر صحابہؓ اور تابعین عامل نہ تھے اور نہ دلیل شرعی اس کی متقاضی ہو۔

بدعت کی اس تشریح سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دنیوی ایجادات، جدید وسائل وآلات وغیرہ بدعت میں داخل نہیں ہیں، اس لئے کہ ان کا تعلق دین سے نہیں ہے، اسی طرح وہ دینی چیز جو موجودہ صورت میں تو قرونِ خیر میں موجود نہ تھیں، لیکن ان کی اصل ان ادوار میں موجود ہو، وہ بھی بدعت نہ ہوگی، مثلاً مدارس کہ ''صفہ'' اس کی نظیر ہے، ''ووٹ'' کہ بیعت اس کی نظیر ہے، نماز کے لئے آلۂ مکبّر صوت کا استعمال کہ ازدحام کے وقت مکبّرین کا تکبیراتِ انتقال کہنا اس کی اصل ہے، جہاد کے لئے جدید آلاتِ حرب کا استعمال کہ '' اعدوا لهم مااستطعتم'' (انفال:۶۰) اس کو شامل ہے۔

کوئی بدعت حسنہ نہیں

بدعت کے باب میں ایک اہم مسئلہ بدعت کی حسنہ اور سیئہ، یا واجب، مستحب، مباح، مکروہ اور حرام کے درمیان تقسیم کا ہے، اس سے انکار نہیں کہ بعض سلف صالحین نے اس قسم کی تقسیم فرمائی ہے وہ اپنی نیت کے اعتبار سے مخلص تھے، ان کا مقصد بدعات کے لئے چور دروازہ کھولنا نہیں تھا، بلکہ بعض ان امور کو جن کی اصل قرون خیر میں موجود تھی، لیکن موجودہ صورت اس سے مختلف تھی ان کو لغت اور اپنی موجودہ شکل کے اعتبار سے بدعت حسنہ کہہ دیا اور بدعت شرعی کو ''بدعت سیئہ'' سے تعبیر کردیا، جن لوگوں کی نظر ان مثالوں پر ہو، جو بدعت حسنہ کے سلسلہ میں کتابوں میں لکھی گئی ہیں وہ اس کا اعتراف کئے بغیر چارہ نہ پائیں گے، مثلاً علم نحو وصرف، کتب فقہ کی تدوین و ترتیب، تراویح کی جماعت، مدارس ومسافر خانوں کی تعمیر، خورد ونوش، فرش اور لباس و مکان میں نت نئی اشیاء کی ایجاد اور راحت بخش سامان کی ایجاد واستعمال، ان میں سے بعض چیز تو وہ ہیں جن کا تعلق عبادت سے نہیں، امور عادت سے ہے، اس طرح اکثر امور وہ ہیں جن کی اصل عہد رسالت اور عہد صحابہؓ میں موجود ہیں، نحو وصرف کے مدونہ قواعد اپنی اصل شکل میں قرآن و حدیث میں پہلے سے موجود ہیں، پھر ان کا اصل تعلق عربی زبان سے ہے نہ کہ اسلام سے، فقہ اسلامی کی بابت استنباط واجتہاد کے احکام کتاب وسنت میں موجود ہیں، فقہ انہی کی مرتب شکل ہے۔

تراویح کی جماعت خود آپ ﷺ سے ثابت ہے، مدارس و مسافر خانوں کی تعمیر کے لئے صفہ کی نظیر موجود ہے، جو عہد نبوی ﷺ

(۱) جامع العلوم والحکم:۱۹۳

(۲) کتاب التعریفات:۱۹

کا مدرسہ بھی تھا اور مہمان خانہ بھی، خورد ونوش اور لباس و مکان امور عادت میں ہے، پھر گا ہے گا ہے، اچھا کھانا اور اچھے لباس پہننا خود آپ ﷺ سے ثابت ہے، جن لوگوں نے ان کو بدعت حسنہ میں شمار کیا ہے، وہ ظاہر ہے محض لغت کے اعتبار سے بدعت ہے، شریعت میں بدعت کی جو تعریف کی گئی ہے، یہ اس میں داخل ہی نہیں ہیں۔

بعد کے دور میں نفس پرست اور خوف خداوندی سے عاری مشائخ زور نے اس تقسیم کو اپنی ہر طرح کی بے راہ روی اور گمراہی کے لئے ڈھال بنایا اور ہر بدعت پر ''بدعت حسنہ'' کا غلاف چسپاں کر دیا، نتیجہ یہ نکلا کہ اس کے بعد ہر بدعت سنت قرار پائی اور کوئی بدعت بدعت باقی نہیں رہی، محققین نے اس خطرہ کا احساس کیا اور پوری شدت سے اس تقسیم کی مخالفت کی، امام شاطبیؒ لکھتے ہیں: **ان هذا التقسيم مخترع لايدل عليه دليل شرعي** (۱) حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں: ''چیزے کہ مردود باشد حسن از کجاء پیدا کند'' (۲) جو چیز شرعاً مردود و ناقابل قبول ہو، اس میں حسن کیونکر پیدا ہوسکتا ہے، اور وہ حسنہ کس طرح ہوسکتی ہے؟

ان بزرگوں نے جو بات کہی ہے اس پر حدیث ناطق ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة**، آپ ﷺ نے کھلے لفظوں میں ہر ایجاد کردہ چیز کو بدعت قرار دیا، جس کا تعلق دین سے ہو، ارشاد ہے: **من احدث في امرنا هذا ماليس منه فهورد**، آپ ﷺ نے بدعت کو گمراہی اور قابل رد قرار دیا، اس میں حسنہ اور سیئہ کی تقسیم نہیں فرمائی، صحابہؓ جو صحبت نبوی ﷺ کی وجہ سے یقیناً دین کے فہم وادراک میں پوری امت پر فائق تھے، کے طرز عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کچھ لوگوں کو مسجد میں نماز کے بعد زور زور سے بالجہر تکبیر پڑھتے ہوئے سنا تو سخت خفا ہوئے اور راویوں کے بیان کے مطابق ان کو مسجد ہی سے نکال کر چھوڑا، اسی سے فقہاء نے اجتماعی اور جہری ذکر کی کراہت پر استدلال کیا ہے، اب کوئی بتائے کہ اگر شریعت میں بدعت بھی حسنہ ہوتی تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس ذکر کو بدعت حسنہ کی فہرست میں کیوں نہیں رکھتے۔

کتب حدیث میں موجود ہے کہ ایک شخص نے نماز سے پہلے عیدگاہ میں نفل پڑھنی چاہی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سختی سے منع فرمایا، حالانکہ نماز ایک فعل حسن ہی ہے، نہ کہ فعل قبیح، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے اس مؤذن کی تنبیہ ثابت ہے جو اذان کے بعد تھویب کرتا تھا، اب تھویب ظاہر ہے کہ نماز کی دعوت ہی ہے، اگر بدعت حسنہ کوئی چیز ہوتی تو ضرور تھا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو اسی زمرہ میں رکھا ہوتا، اس طرح کے بیسیوں واقعات صحابہ کرامؓ سے ثابت ہیں، جو بدعت کی تقسیم اور بعض بدعات کے حسنہ ہونے کی کھلی تردید کرتے ہیں، کتب فقہ میں تو اس سلسلہ میں اس قدر نظیریں موجود ہیں کہ ان کو شمار کرنا مشکل ہے، اذان فی نفسہ کوئی بری چیز نہیں، بلکہ شعار اسلام میں ہے، لیکن قبر پر اذان دینے کو فقہاء نے بدعت حسنہ کی فہرست میں نہیں رکھا، بلکہ منع فرمایا، مصافحہ سلام کی تکمیل اور اخلاق کا مظہر ہے، لیکن فجر وعصر کے بعد کے مصافحہ کو فقہاء نے مکروہ طریقہ قرار دیا، معانقہ

(۱) الاعتصام: ۱/۱۹۱

(۲) مکتوبات سوم: ۲:۷

ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے محبت وتعلق کا اظہار ہے، اور اس لحاظ سے کوئی برا کام نہیں، مگر عید کے بعد ہمارے زمانہ میں معانقہ کا جو رواج ہے، فقہاء اس سے منع کرتے ہیں، مسلمانوں کی دعوت اور ان کو کھلانا عین اسلام ہے، ایک روایت میں آپ ﷺ نے اطعام طعام کو سب سے افضل عمل قرار دیا ہے، لیکن جس کے گھر میں موت ہوئی ہو اس کے اہل خانہ کی طرف سے سوم اور چہلم کی دعوت کے بدعت اور مکروہ ہونے پر فقہاء متفق اللسان ہیں، اب ظاہر ہے کہ اگر بدعت میں حسنہ اور سیئہ کی تقسیم درست ہوتی تو ان ساری بدعات کو حسنہ کی فہرست میں داخل ہونا چاہئے تھا، اور فقہاء کو ان سے منع نہیں کرنا چاہئے تھا، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اس باب میں صحیح تصور وہی ہے جو علامہ شاطبیؒ نے پیش کیا ہے، اس کے بغیر کسی بدعت کو بدعت قرار دینا اور سنت اور بدعت کے درمیان خط امتیاز کھینچنا مشکل ہو جائے گا۔

حافظ ابن رجب حنبلیؒ نے اس مسئلہ کو بالکل بے غبار کر دیا ہے:

واما ماوقع فی کلام السلف من استحسان بعض البدع فانما ذالک فی البدع اللغویة لا الشرعیة. (۱)

سلف کے کلام میں جہاں کہیں بعض بدعات کے حسنہ ہونے کا ذکر ہے، وہاں بدعت لغوی مراد ہے نہ کہ بدعت شرعی۔

بدعت، حدیث رسول ﷺ کی روشنی میں

حدیث میں کثرت سے بدعت اور اس کے مرتکبین کی مذمت کی گئی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے دین کے معاملہ میں کسی نئی بات کا اضافہ کیا، یا کوئی ایسا عمل کیا جو آپ ﷺ کے حکم سے ثابت نہیں ہے وہ رد کئے جانے کے لائق ہے: **من احدث فی امرنا ھذا مالیس منه فھورد.** (۲) آپ نے ایک خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: دنیا میں بدترین چیز وہ اضافے ہیں جو لوگ اپنی طرف سے کرلیں، پھر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ میں لے جانے والی ہے: **شر الامور محدثاتها و کل محدثة بدعة و کل بدعة ضلالة.** (۳) ایک اور روایت میں ہے کہ: بدعت سے پوری طرح بچ کے رہنا، **ایاکم و محدثات الامور** (۴) مدینہ کی خاص حرمت وعظمت کے پیش نظر فرمان نبوی ﷺ ہے کہ جو شخص مدینہ میں کسی بدعت کو جنم دے، یا بدعتی کو پناہ دے، اس پر خدا کی، فرشتوں اور تمام انسانیت کی لعنت ہو نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کی کوئی نفل یا فرض عبادت قبول نہیں فرمائیں گے (۵) جس شخص نے دین میں کسی بدعت کو ایجاد کیا ہو اس کے متعلق وعید ہے کہ نہ صرف وہ اپنے عمل کا گنہگار ہوگا بلکہ جتنے لوگ اس کے مرتکب ہوں گے، ان سبھوں کی سزائیں کی کئے بغیر

(۱) جامع العلوم والحکم:۱۹۲

(۲) بخاری عن عائشةؓ:۱/۳۷۱، باب اذا اصطلحوا علی جور فھو مردود

(۳) ابن ماجه:۱/۶، عن ابن مسعود، باب اجتناب البدع والجدل

(۴) ابن ماجه عن ابن مسعودؓ:۱/۶، باب اجتناب البدع والجدل

(۵) بخاری عن ابی ھریرة:۱/۲۵۱، باب حرم المدینه

ان سب کی سزا بھی اس شخص کے لئے ہوگی۔(۱)

ایک دفعہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو نصیحت فرمائی کہ اگر تم پلک جھپکنے سے بھی کم وقت میں پل صراط سے گذر کر جنت میں رسائی چاہتے ہو تو اللہ کے دین میں اپنی طرف سے کوئی بدعت داخل نہ کرو: فلا تحدث فی دین اللہ حدثاً برایک (۲) طحاوی نے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: چھ آدمیوں پر میری بھی لعنت ہے اللہ کی اور اس کے تمام مقبول انبیاء و رسل کی بھی، پھر ان چھ آدمیوں میں پہلا نام یوں ذکر فرمایا: الزائد فی دین اللہ (اللہ کے دین میں اضافہ کرنے والا) بعض روایات میں ہے میری سنت کے بجائے بدعت اختیار کرنے والا، الراغب عن سنتی الی بدعۃ . (۳)

پھر جب کبھی معاشرہ میں بدعات کا ظہور ہو تو علماء کی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ وہ اس پر نکیر کے لئے اٹھ کھڑے ہوں، فرمان نبوی ﷺ کے مطابق اگر وہ ایسا نہ کریں تو ان پر خدا کی فرشتوں کی اور تمام انسانیت کی لعنت ہوگی۔

اذا احدث فی امتی البدع وشتم اصحابی فلیظھر العالم علمہ فمن لم یفعل فعلیہ لعنۃ اللہ والملئکۃ والناس اجمعین.(۴)

یہاں تک کہ ارشاد ہوا کہ بدعتی کی توقیر اور اس کا احترام بھی روا نہیں اور یہ اسلام کی بیخ کنی میں تعاون کرنے کے مرادف ہے، من مشی الی صاحب بدعۃ لیوقرہ فقد أعان علی ھدم الاسلام .(۵) — اور کیوں نہ ہو کہ بدعت کی ایجاد دراصل سنت کی عمارت کے انہدام اور اس سے انحراف ہے، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی قوم بدعت کو ایجاد کرتی ہے، تو اسی کے برابر سنت ان سے اٹھالی جاتی ہے: ما أحدث قوم بدعۃ الارفع مثلھا من السنۃ .(۶)

بدعت اور سلف وصوفیا کے اقوال

بدعت کی اسی شناعت اور عنداللہ اس بارے میں سخت پکڑ کی وجہ سے صحابہ کرام اور سلف صالحین کا رویہ اس بارے میں نہایت شدید رہا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا کہ: ہمارے طریقوں کی پیروی کرو اور بدعت ایجاد نہ کرو، علیکم بالعلم وایاکم والتبدع، آپ ﷺ ہی سے نقل کیا گیا ہے: کہ اعتدال کے ساتھ سنت پر عمل، بدعات میں مجاہدات سے بہتر ہے: القصد فی السنۃ خیر من الاجتھاد فی البدعۃ، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اظہار افسوس کرتے ہوئے فرمایا کہ سال بہ سال لوگ بدعات کو گھڑتے اور سنتوں کو ضائع کرتے چلے جائیں گے، مایاتی علی الناس من عام الا أحدثوا فیہ بدعۃ وأماتوا سنۃ ابوداؤد نے حضرت عرباض رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ بدعت سے خوب بچو، اس لئے کہ جو بدعت بھی ایجاد کی جائے وہ گمراہی ہے۔(۷)

بدعت کے بارے میں یہی شدت تابعین اور دوسرے

(۱) ابن ماجہ، حدیث نمبر: ۲۰۷-۲۰۳، کتاب السنۃ
(۲) الاعتصام: ۱/۷۵
(۳) الاعتصام: ۱/۷۵
(۴) کتاب السنۃ عن معاذ بن جبلؓ
(۵) طبرانی کبیر، عن معاذ بن جبلؓ، مجمع الزوائد: ۱/۱۸۸، نیز: ابن وضاح، عن عائشہؓ اعتصام: ۱/۷۴
(۶) مسند احمد، حدیث نمبر: ۱۶۹۳۱، عن عصیف بن الحارث
(۷) دیکھئے: ابوداؤد، حدیث نمبر: ۴۶۰۷، باب فی لزوم السنۃ

بزرگوں کی رہی ہے، صوفیا کرام جن کو بعض حضرات بدعات کے معاملہ میں متساہل سمجھتے ہیں وہ بھی اس مسئلہ میں یہی رویہ رکھتے تھے، حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ بدعتی جس قدر مجاہدات اور نماز روزہ میں اضافہ کرتا ہے اسی قدر خدا سے دور ہوتا جاتا ہے، **الا ازداد من الله بعداً** ابوادریس خولانی سے مروی ہے کہ مسجد کو جلتا ہوا دیکھوں اور بجھا نہ سکوں، یہ اس سے کم تر ہے کہ مسجد میں کوئی بدعت پاؤں اور اس کو بدل نہ سکوں، فضیل بن عیاض کہتے ہیں کہ گمراہی کے راستہ سے بچو اور زیادہ لوگوں کے اس راہ پر چل کر ہلاک ہونے کی وجہ سے دھوکہ نہ کھاؤ، حضرت حسن بصریؒ فرمایا کرتے تھے کہ بدعتی کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا نہ رکھو کہ یہ دل کو بیمار کرتا ہے، **لاتجالس صاحب بدعة فانه یمرض قلبک**، ابو قلابہ سے نقل کیا گیا ہے کہ بدعتی مباح الدم ہو جاتا ہے **استحل السیف**. یحییٰ بن ابی عمر شیبانی کہتے ہیں کہ بدعتی کو توبہ کی توفیق نہیں ہوتی، فضیل بن عیاض فرماتے ہیں: جو بدعتی کے ساتھ بیٹھا کرے وہ حکمت دین سے محروم رہے گا، **لم یعط الحکمة**.

ابو بکر دقاق جو حضرت جنید بغدادیؒ کے معاصرین میں ہیں فرماتے ہیں: میرے دل میں گذرا کہ علم حقیقت علم شریعت سے الگ ہے تو ندائے غیب آئی کہ جس حقیقت کے ساتھ شریعت نہ ہو وہ کفر ہے، **کل حقیقة لا تثبتها الشریعة فهی کفر**، شیخ جوزجانی سے دریافت کیا گیا کہ سنت کا کیا طریقہ ہے؟ فرمایا: بدعت کو ترک کرنا اور صدر اول کے علماء کی اتباع، ابو محمد بن عبدالوہاب سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ درست اعمال ہی کو قبول کرتے ہیں، درست عمل وہ ہے جو خالص ہو اور عمل خالص وہی ہے جو سنت کے مطابق ہو، **وهل من خالصها الاما وافق السنة**، احمد بن ابی الحواری فرماتے ہیں کہ اتباع سنت کے بغیر جو عمل ہو وہ باطل ہے، شیخ حمدون قصار سے پوچھا گیا کہ لوگوں سے گفتگو کب کی جائے؟ فرمایا: جب کسی فرض کی ادائیگی میں کسی کی اعانت مقصود ہو، یا کسی انسان کے بدعت میں پڑ کر ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہو، ابوالقاسم نصر آبادی سے منقول ہے کہ تصوف کی روح کتاب و سنت کی پابندی اور بدعات وخواہشات سے گریز ہے۔(۱)

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اپنے ایک خطبہ میں فرماتے ہیں: صاحبو! اسلام رو رہا ہے اور ان فاسقوں، بدعتیوں اور مکر کے کپڑے پہننے والوں اور ایسی باتوں کا دعویٰ کرنے والوں کے علم سے، جو ان میں نہیں اپنے سر کو تھامے ہوئے فریاد کر رہا ہے(۲) امام اوزاعیؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ بدعتی سے گفتگو نہ کرو، نہ اس سے بحث کرو، وہ تمہارے دل میں فتنے کے بیج بودے گا(۳) حضرت شیخ احمد رومی فرماتے ہیں کہ: اعتقادی بدعات کفر ہیں اور بعض کفر تو نہیں ہیں، لیکن کبیرہ گناہوں سے بڑھ کر ہیں، یہاں تک کہ قتل اور زنا سے بھی، حتی کہ اس سے اوپر بس کفر ہی کا درجہ ہے، رہی بدعت عبادت سو اگر چہ یہ بدعت اعتقادی سے کمتر ہے، لیکن اس پر عمل کرنا خصوصاً جب کہ سنت مؤکدہ کے مخالف ہو گمراہی ہے(۴) شیخ احمد سرہندی امام ربانی مجدد الف

(۱) یہ تمام اقوال الاعتصام: ۸۲/۱، اور اس کے بعد سے نقل کئے گئے ہیں

(۲) فیوض یزادنی: ۵۰۷

(۳) الاعتصام: ۸۲/۱، ومابعدہ

(۴) ملاحظہ ہو: ترجمہ، مجالس الابرار: ۱۶۴

ثانیؒ کس قدر درد، تڑپ اور بے قراری کے ساتھ فرماتے ہیں:

''حق تعالیٰ کی بارگاہ میں نہایت تضرع و زاری، التجاء و نیازمندی اور تواضع و انکساری کے ساتھ خفیہ و علانیہ درخواست کناں ہوں کہ دین میں جو کچھ بدعات اور نئی باتیں پیدا کرلی گئی ہیں، جو عہد رسالت ﷺ اور خلافت راشدہ میں نہ تھیں، گو وہ صبح کی سپیدی کی طرح روشن ہو، اس بندہ ضعیف اور اس کی جماعت کو اس بدعت میں گرفتار نہ ہونے دے، رسول اللہ ﷺ کے طفیل اس بدعت کے حسن کا مفتون ہونے سے بچائے''(۱)

یہ تو عام بدعات و خرافات کا معاملہ ہے، وہ بدعات جو اعتقاد سے تعلق رکھتی ہیں ان کا معاملہ تو اور شدید ہے، جو کفر و شرک تک جا پہنچی ہیں، جو لوگ خود کو حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا عقیدت مند کہتے ہیں، کاش وہ حضرت شیخ کے اس ارشاد کو حرزِ جاں بنائیں:

''مخلوقات فناء محض اور عاجز ہیں، نہ ان کے ہاتھ ہلاکت ہے، نہ کسی چیز کی ملکیت، نہ دولت ان کے اختیار میں ہے، نہ محتاجی، نہ نفع ہے، نہ نقصان، نہ ان کے پاس حکومت ہے، سوائے اللہ تعالیٰ کے، نہ اس کے سوا کوئی قادر ہے، نہ اس کے سواء کوئی دینے والا ہے، نہ روکنے والا، نہ نافع و نقصان رسا، نہ زندگی دینے والا، نہ موت سے دوچار کرنے والا''۔(۲)

جو لوگ خود کو محبان اولیا کہتے ہیں ان کو چاہئے کہ حضرت شیخ کے اس ارشاد کو سرمۂ چشم اور مشعل راہ بنائیں۔

مرتکبِ بدعت — فقہا کی نظر میں

بدعت اور بدعت کا ارتکاب کرنے والوں کے معاملہ میں شریعت نے جس شدت اور سختی کا معاملہ کیا ہے، فقہاء نے بھی اس کو ملحوظ رکھ کر رائے قائم کی ہے، چنانچہ بدعتی شخص کے پیچھے بشرطیکہ اس کا عمل کفر کی حد تک نہ پہونچے، گو نماز درست ہو جاتی ہے، لیکن بہتر ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنے سے بچا جائے اور اسی وجہ سے غیر بدعتی امام کی اقتداء میں جتنا ثواب ہے، بدعتی امام کی اقتداء میں اس درجہ ثواب نہیں ہے، فتاویٰ عالمگیری میں اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا گیا ہے:

تجوز الصلوٰة خلف صاحب هواء وبدعة وحاصله ان كان هو لايكفر به صاحبه تجوزالصلوٰة خلفه مع الكراهة والا فلا ولو صَلّى خلف مبتدع اوفاسق فهو محرز ثواب الجماعة لكن لاينال مثل ماينال خلف تقى .(۳)

ہوا پرست اور بدعتی کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے بشرطیکہ بدعت کفر تک نہ پہونچے اور یہ نماز بھی کراہت کے ساتھ جائز ہوگی اور اگر بدعت کفر تک پہونچ گئی تو اقتداء جائز نہ ہوگی، اگر بدعتی یا فاسق کے پیچھے نماز پڑھے تو جماعت کا ثواب ہو جائے گا،

(۱) دفتر اول، مکتوب:۱۸۶
(۲) الفتح الربانی، مجلس:۶۱
(۳) هنديه:۱/۸۴

لیکن اس درجہ نہیں جو متبع سنت امام کی اقتداء میں حاصل ہوتا ہے۔

بدعتی یا تو کافر ہوگا یا فاسق ؟اور فاسق کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے اصلاح کی توقع نہ ہو تو برائی کی حوصلہ شکنی کرنے کے لئے اس کے مقابلہ سلام میں پہل نہیں کرنی چاہئے، فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے:

لایسلم علی الشیخ المازح اوالرند اوالکذاب اواللاغی ومن یسب الناس وینظر الی وجوہ النسوان فی الاسواق ولا تعرف توبته.(۱)

سلام نہ کرے مسخرے شرابی، جھوٹے، لغو میں مشغول، لوگوں کو گالی دینے والے اور بازار میں عورتوں کی طرف نظر بازی کرنے والوں کو، جن کا کہ تائب ہونا معلوم نہ ہو۔

چونکہ بدعت ان امور سے بڑھ کر فسق و فجور میں داخل ہے، اس کا تقاضا ہے کہ بدعتی کو توہین بدعت کی نیت سے سلام میں پہل نہ کی جائے تو مضائقہ نہیں، محدثین کی رائے ہے کہ بدعتی کی حدیث نہیں قبول کی جائے گی اس لئے کہ کلام رسول ﷺ کے بارے میں اس کی راست گوئی یقینی نہیں، حافظ ابن حجر نے اس مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بدعت اگر کفر کے درجہ تک پہونچی ہوئی ہو، تب تو اس کی روایت بالکل قابل قبول نہیں اور اگر صرف فسق کا موجب ہو تو دو شرطوں کے ساتھ روایت قبول کی جائے گی، اول یہ کہ وہ لوگوں کو بدعت کی طرف دعوت نہ دیتا ہو، دوم یہ کہ وہ جو حدیث پیش کر رہا ہو وہ اس کی کسی مبتدعانہ فکر کی تائید میں نہ ہو۔

ثم البدعة امّا بمکفر اوبمفسق فالاول لایقبل صاحبه الجمهور ، والثانی یقبل من لم یکن داعیة فی الاصح الا ان روی مایقوی بدعته فیرد علی المختار وبه صرح الجوز جانی شیخ النسائی .(۲)

پھر بدعت یا تو قابل تکفیر ہوگی یا قابل تفسیق، پہلی شکل میں جمہور اس کی روایت کو قبول نہیں کرتے ہیں، دوسرے شخص کی روایت قبول کی جاتی ہے، بشرطیکہ وہ اپنے عقائد کی طرف داعی نہ ہو اور اس کی اس روایت سے بدعت کو تقویت نہ پہنچتی ہو۔

علامات:

بدعت کی اصولی تعریف اوپر گذر چکی ہے، لیکن بدعات کی شناخت کے لئے علماء نے مختلف اصول اور علامتیں ذکر کی ہیں، جن کی روشنی میں کسی چیز کے بدعت ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، کتب فقہ میں گو ایک جگہ مرتب طور پر ان کا ذکر نہیں ملتا، تاہم مختلف جگہ فقہاء نے جن اعمال کو بدعت قرار دیا ہے اور اس کی وجہ ذکر کی ہے، ان سے اس پر روشنی پڑتی ہے، ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) عالم گیری:۴/۹۶

(۲) نزهة النظر ، شرح نخبة الفکر:۵۱-۵۰،ط: بیروت

انفرادی عبادت اجتماعی طور پر کی جائے؟

جو عبادتیں انفرادی طور پر مشروع ہیں، ان کو اجتماعی طور پر انجام دینا بدعت میں داخل ہے، مثلاً نفل نماز ایک انفرادی عمل ہے، نوافل میں تراویح اور بعض حضرات کے نزدیک تہجد میں جماعت کا اہتمام ثابت ہے، دوسری نوافل میں ایسا کرنا ثابت نہیں، لہٰذا نفل نمازوں میں جماعت درست نہ ہوگی۔

منعوا عن الاجتماع بصلوٰة الرغائب التي احدثها بعض المتعبدين الا أنها لم توثر علي هذه الكيفية في تلك الليالي المخصوصة وان كانت الصلوة خير موضوع . (۱)

فقہاء نے صلوۃ الرغائب کے لئے اجتماع سے منع کیا ہے، جو بعض صوفیاء کا من گھڑت طریقہ ہے اس لئے کہ اس مخصوص راتوں میں اس کیفیت کے ساتھ نماز پڑھنا ثابت نہیں ہے، گو نماز بجائے خود ایک بہترین عمل ہے۔

اسی طرح نفل نمازوں کے بعد دعاء انفرادی عمل ہے، ان کو اجتماعی طور پر کیا جانے لگے تو یہ عمل بدعت قرار دیا جائے گا، جیسا کہ آج کل بعض مقامات پر دعاء ثانیہ کا رواج سا ہو گیا ہے۔

اذکارِ سری کو جہراً پڑھنا

جو چیز سنت سے خفاء کے ساتھ ثابت ہے، خیر القرون میں لوگوں نے اس کو آہستگی سے کہا ہو، اس کو زور سے پڑھنا بدعت ہے، مثلاً اذکار آہستہ پڑھنے کی چیز ہے، رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ سے اسی طرح منقول ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ نے تو کچھ لوگوں کو جو زور زور سے کلمہ طیبہ اور درود پڑھ رہے تھے مسجد سے نکلوا دیا، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ زور زور سے ذکر کرنا حرام ہے: رفع الصوت بالذكر حرام . (۲)

وقت کا تعین

کسی عمل کیلئے کوئی خاص وقت مقرر نہ ہو اور شریعت میں اسی وقت کی اہمیت نہ بتائی گئی ہو، اب اگر اس خاص وقت میں اس عمل کو کیا جائے اور اہمیت دی جائے تو یہ بھی بدعت ہے، ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ ان کے زمانہ میں قرطبہ وغیرہ میں نماز صبح کے بعد لوگ مسجد میں قرأت قرآن کا التزام کیا کرتے تھے، حافظ ابن رشد نے اس کو بدعت قرار دیا، شاطبی کے الفاظ میں:

فر أى ذالك بدعة.

ایک زمانہ میں لوگ یوم عرفہ کی شب میں مسجد میں جمع ہو کر اجتماعی طور پر دعا کرتے تھے، تا کہ اہل عرفہ کی مشابہت ہو سکے، علماء نے اس کو بدعت قرار دیا۔(۳)

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی یوم پیدائش کے موقع سے خصوصیت سے خوشیاں منانا، یا اسے عید قرار دینا شاطبی کے بہ قول بدعت ہے۔(۴)

خاص ہیئت و کیفیت کی تعیین

کسی عمل کے لئے حدیث میں کوئی خاص ہیئت اور کیفیت ثابت نہ ہو اور اسی کا التزام کیا جائے، یہ بھی بدعت ہے، مثلاً رسول اللہ ﷺ پر صلوۃ وسلام یقیناً مسنون اور بعض حالات میں

---

(۱) شامی: ۲/۲۳۵
(۲) بزازیہ: ۶/۳۷۸
(۳) الاعتصام: ۲/۳۰
(۴) الاعتصام: ۱/۳۹

واجب ہے، لیکن اس کے لئے قیام کا التزام، جو قرون خیر میں ثابت نہیں بدعت قرار پائے گا، امام مالکؒ تک اس کی طلاع پہنچی تو انہوں نے اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا، حضرت امام کے مشہور شاگرد ابن قاسم کا بیان ہے، کہ امام مالکؒ نے اسے منع کیا اور اس کو بدعت قرار دیا، نھی عنھا وراھا بدعة. (۱)

اضافہ و کمی کا ایہام

ایسا عمل جس سے دین میں کسی کام کا اضافہ یا کمی کا وہم پیدا ہوسکتا ہو، یا نسبتہً کم اہم امر کے متعلق زیادہ اہمیت کا اظہار ہوتا ہو، یہ بھی ممنوع ہے اور علماء نے اس کو بدعت میں شمار کیا ہے، تاکہ یہ عام لوگوں کیلئے غلط فہمی کا موجب نہ بن جائے۔

و بالجملة فكل عمل له اصل ثابت شرعاً الا ان في اظهار العمل به والمداومة عليه ما يخاف ان يعتقد انه سنة فتركه مطلوب في الجملة ايضا من باب سد الذرائع . (۲)

حاصل یہ ہے کہ جس عمل کا ثبوت شرعی موجود ہو، لیکن اس پر علی الاعلان عمل کرنے اور پابندی کرنے کی صورت میں اس بات کا اندیشہ ہو کہ اسے سنت سمجھا جانے لگا تو بطور سد ذرائع کے اس کو چھوڑ دیا جانا مطلوب ہے۔

چنانچہ اسی بنا پر امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ نے رمضان کے معاً بعد شوال کے چھ روزے رکھنے سے منع فرمایا کہ کہیں لوگ اسے رمضان کا حصہ نہ سمجھ لیں، حضرت ابوبکر و عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم قربانی کو واجب نہیں سمجھتے تھے، اسی لئے خصوصیت سے بقرعید کے دن قربانی کرنے سے گریز کرتے تھے (۳) اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ رمضان سے متصلاً پہلے ایک دو روزہ نہ رکھا جائے کہ بتدریج لوگ کہیں اسے رمضان المبارک کا جزء نہ سمجھ لیں۔

مستحبات کو واجب کا درجہ دینا

دین میں جو چیز واجب نہ ہو اس کا اس درجہ التزام کہ اگر نہ کیا جائے تو لوگ اسے مطعون کرنے لگیں اور اس کے ضروری ہونے کا وہم ہونے لگے یہ بھی بدعت ہے، مثلاً سورۂ اخلاص کی تلاوت، اس کی اہمیت اور فضیلت اپنی جگہ تسلیم ہے، لیکن اگر کوئی شخص ہمیشہ صرف سورۂ اخلاص ہی تلاوت کرے تو یہ مکروہ ہوگا، مشہور فقیہ سفیان ثوریؒ نے اس کو مکروہ قرار دیا، امام مالکؒ کے زمانہ میں بعض لوگ ایک ہی رکعت میں سورۂ اخلاص کو بار بار پڑھتے تھے، امام صاحب سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ یہ لوگوں کی من گھڑت بدعت ہے: هذا من محدثات الامور التي أحدثوا . (۴) ہمارے زمانہ میں فرض نمازوں کے بعد دعا کے سلسلے میں بعض مساجد میں بڑی شدت برتی جاتی ہے، اور لوگ اسے جزء نماز تصور کر لیتے ہیں، اگر کہیں یہ صورت پیدا ہو جائے تو یہ عمل بھی بدعت ہو جائے گا۔ اسی طرح عمامہ کا مسئلہ ہے، اس میں شبہ نہیں کہ عمامہ آپ ﷺ کی سنت ہے، نہ صرف نماز میں بلکہ عام حالات میں بھی اس کا استعمال مسنون ہے، لیکن اس

(۱) الاعتصام:۲/۳۲
(۲) الاعتصام:۲/۳۲
(۳) حوالۂ سابق
(۴) حوالۂ سابق

بارے میں تشدد، امام کے لئے اس کا التزام اور ائمہ کے نصب و عزل کی بنیاد بنالینا ایک غیر واجب کو واجب قرار دینے کے مرادف ہے، اسی لئے ایسی شکل میں اس کا شمار بھی بدعت ہی میں ہوگا۔

موقع ومحل کی عدم رعایت

جو عمل خیر کسی خاص کام کے لئے ثابت نہ ہو وہاں اس کا اضافہ صریحاً بدعت ہے، مثلاً اذان، یہ صرف نماز پنجگانہ کے لئے ہے بعض اور موقعوں پر بھی اس کا ثبوت ہے، لیکن نوافل کے لئے اذان ثابت نہیں، چنانچہ ہشام بن عبد الملکؒ نے عیدین کے لئے اذان واقامت کا سلسلہ جاری کیا تو علماء نے اس کو بدعت اور مکروہ قرار دیا، (۱) ہمارے زمانہ میں دفن کے وقت اذان کا رواج اسی زمرہ میں ہے، اور فقہاء نے اسے بدعت قرار دیا ہے، جانوروں کو ذبح کرتے وقت صرف کلمۂ تکبیر ثابت ہے، اب اگر کوئی اس کے ساتھ حضور ﷺ پر صلوۃ وسلام بھی بھیجے تو امام ابوحنیفہؒ نے اسے مکروہ اور امام احمدؒ نے بدعت کہا ہے۔(۲)

غیر مسلموں سے تشبہ

وہ اعمال جن میں غیر مسلموں سے مذہبی اعمال میں تشبہ کی بو آتی ہو وہ بھی بدعت ہے، مثلاً شاطبی نے نقل کیا ہے کہ اہل سنت کا ایک گروہ نیروز اور مہرجان کے دنوں میں روزہ رکھا کرتا تھا اور جمع ہو کر عبادت کیا کرتا تھا، جو اسلام سے پہلے بعض قوموں کے تیوہار کے دن تھے جب اس کے بارے میں طلحہ بن عبید اللہ ﷺ خزاعی سے دریافت کیا گیا تو کہنے لگے: **بدعة من اشد البدع.** (۳) غیر مسلموں کے مختلف طبقات اپنے لباس رکھا کرتے ہیں، بعض صوفیاء نے بھی اپنے لئے مخصوص وضع اور رنگ کے لباس رکھے ہیں، جیسا کہ آج بھی بعض خانقاہوں میں سبز اور بعض میں زرد لباسوں کا رواج ہے، علماء نے اس کو بھی بدعت شمار کیا ہے (۴) اس لئے بزرگان اہل سنت نے اس بات سے منع فرمایا ہے، کہ یوم عاشورہ کے موقع سے شہادت حسین ﷺ کے ذکر کی مجلسیں منعقد ہوں، اور فقہاء نے خصوصیت سے عصر اور فجر کے بعد کے مصافحہ کو منع کیا ہے، کہ یہ روافض کا طریقہ ہے، **أعاذنا الله من محدثات الأمور وبالله التوفيق۔**

بدعی طلاق

طلاق بدعی کا حکم

غیر مسنون اور ناپسندیدہ طریقہ سے طلاق دینے کو ''طلاق بدعی'' کہتے ہیں، اسی کو علامہ کاسانی نے ''طلاق مکروہ'' سے بھی تعبیر کیا ہے، اس طرح طلاق دینے کے باوجود ائمہ اربعہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتی ہے، البتہ اس کی وجہ سے آدمی عند اللہ گنہگار اور مستحق عتاب ہوگا، اس طلاق کے دنیوی احکام میں یہ ہے کہ اگر رجعت ممکن ہو تو بیوی کو لوٹا لیا جائے۔

طلاق دینے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ دو باتوں کی رعایت کی جائے، ایک وقت کی، کہ عورت کو حالت حیض میں، یا اس طہر میں طلاق نہ دیدی جائے جس میں اس سے پہلے اس عورت کے

(۱) الاعتصام:۲/۱۸
(۲) المیزان الکبری، کتاب الاضحیہ:۲
(۳) الاعتصام:۲/۴۹
(۴) حوالۂ سابق

ساتھ ہمبستری کرچکا ہے، دوسری تعداد کی، کہ ایک وقت میں ایک طلاق دیجائے، اس سے زیادہ نہیں ـــــــ اسی لحاظ سے ''طلاق بدعی'' بھی دوطرح کی ہیں، بدعی باعتبار وقت، بدعی بہ اعتبار عدد۔(۱)

بدعی بہ اعتبار وقت

''بدعی بہ اعتبار وقت'' یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دیدی جائے، یا جس طہر میں بیوی سے مباشرت کرچکا ہے، اس میں طلاق دیدے، ان دونوں کے نامناسب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے عدت طویل ہوجاتی ہے، اورعورت کوزیادہ دنوں انتظار کی زحمت اٹھانی پڑتی ہے، اگر حالت حیض میں طلاق دی تو اس حیض کے علاوہ مزید تین حیض عدت ہوگی، اس طرح ایک حیض کی مدت بڑھ گئی، اور اگر مباشرت کے بعد اسی طہر میں طلاق دے رہا ہے، تو احتمال ہے کہ شاید اسی جنسی ملاپ کی وجہ سے استقرار حمل ہو جائے اور اس طرح ولادت تک عدت گذارنی پڑے اورعدت دراز ہوجائے۔

دوسرے شریعت کا منشاء یہ ہے کہ طلاق وقتی جھنجھلاہٹ اور جذباتیت کے باعث نہ دیا جائے، حالت حیض میں طلاق دینے میں اس کا شبہہ ہے کہ شاید جنسی بے رغبتی اس کا باعث بن گئی ہو، اسی طرح مباشرت کے تھوڑے ہی دنوں کے بعد ایک عورت کوداغ فراق دینا اور جس سے ابھی لذت اندوز ہوا ہے، اس سے اتنی جلد ''خرمن حیات'' کوعلاحدہ کرلینا ایک غیر اخلاقی اورغیر انسانی حرکت ہے۔

حالت حیض میں طلاق کا حکم

حالت حیض میں طلاق دینے کی صورت میں اگر بیوی کولوٹا لینے کی گنجائش ہو، یعنی یہ اس کی طرف سے پہلی یا دوسری طلاق ہو، تو بعض فقہاء احناف کے یہاں مستحب اور بعض کے یہاں واجب ہے کہ بیوی کولوٹا لے، صاحب ہدایہ نے ''رجعت'' کے واجب ہونے کوزیادہ صحیح قرار دیا ہے اور یہ حکم اس حدیث پر مبنی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدی رسول اللہ ﷺ کو جب اس کا علم ہوا تو بہت خفگی کے ساتھ ان کو رجوع کرنے کا حکم فرمایا (۲) پھر اگر وہ طلاق دینے ہی پر مصر ہوتو کب طلاق دے؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ذرا مختلف ہیں، بعض روایات میں ہے کہ مذکورہ واقعہ میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ بیوی کولوٹالیں پھر جب طہر آجائے اور طلاق دینا چاہیں تو دیدیں، اکثر فقہاء کا عمل اس حدیث پر ہے کہ اس حیض سے متصل جو طہر ہو اسی میں طلاق دی جاسکتی ہے، فقہائے احناف میں امام طحاویؒ اور ابوالحسن کرخیؒ کی یہ یہی رائے ہے اور امام کرخی نے یہی رائے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کی ہے، اور بعض احادیث کے الفاظ یہ ہیں کہ حیض گذر جائے پھر طہر گذر جائے پھر دوسری بار حیض گذر جائے اور اس کے بعد طہر کی حالت آجائے تو اب چاہے تو طلاق دیدے، اس حدیث کے مطابق جس حیض میں رجوع کیا گیا ہے، اس کے بعد ایک اور مکمل حیض گذر جائے تو طلاق دینی چاہئے، فقہائے احناف کے یہاں یہی دوسری رائے زیادہ مشہور ہے۔(۳)

(۱) امام کاسانی : بدائع الصنائع:۳/۸۸

(۲) الھدایہ:۲/۳۲۷

(۳) الھدایہ:۲/۳۲۷

غیر مدخولہ بیوی کو حیض میں طلاق

حالت حیض میں طلاق دینے کی ممانعت صرف اس بیوی کے حق میں ہے جس سے جنسی ملاپ یا اس کے قائم مقام "جنسی عمل" سے کسی شرعی یا طبعی مانع کے بغیر "یک جائی وخلوت" کی نوبت آچکی ہو، جس بیوی سے ابھی اس کا موقع ہی نہ آیا ہو، صرف عقد نکاح ہو گیا ہو، جسے فقہ کی اصطلاح میں "غیر مدخولہ" کہتے ہیں، اس کو حالت حیض میں بھی طلاق دی جاسکتی ہے (۱) کہ ایک تو اس کے لئے عدت نہیں ہے کہ اس میں طویل انتظار کی زحمت سے دوچار ہونا پڑے، دوسرے حیض کی وجہ سے اس سے بے رغبتی کا بھی سوال نہیں کہ جس سے یک جائی کی نوبت بھی نہ آئی اور دونوں ایک دوسرے کی زندگی کے ناآشنا رفیق ہوں ان سے تو بہرحال رغبت اور دلچسپی ہی ہوتی ہے۔

بدعی بہ لحاظ عدد

"طلاق بدعی بہ لحاظ عدد" یہ ہے کہ ایک سے زیادہ دو یا تین طلاق ایک ہی لفظ میں، یا متعدد دفعہ میں ایک ہی طہر میں دیدی جائے، مثلاً کہے "میں نے تین طلاق دیدی" یا "میں نے طلاق دی، طلاق دی، طلاق دی" یا ایک ہی طہر میں ایک دو دنوں کے فصل سے تین طلاقیں دیدے —— ان تمام صورتوں میں طلاق تو واقع ہو جائے گی، البتہ اس طرح طلاق دینے والا عنداللہ گنہگار ہوگا، امام شافعیؒ کے یہاں طلاق کی یہ صورت مباح ہے (۲) اور اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا، جن حضرات نے امام شافعیؒ کی طرف "تین طلاقوں کے سنت ہونے کی نسبت کی ہے، ان کا بھی مقصود یہی ہے (۳) جو حضرات اس طلاق کو سرے سے غیر واقع کہتے ہیں ان کی رائے ائمہ اربعہؒ اور امت کے سوادِ اعظم کے خلاف ہے (لفظ "طلاق" کے تحت انشاء اللہ اس موضوع پر گفتگو ہوگی، وباللہ التوفیق)

"طلاق بائن" جس میں طلاق ایک ہی ہوتی ہے مگر "بینونت" کی صفت کا اضافہ کر دیا جاتا ہے، طلاق رجعی کے بعد رجعت کی گنجائش رہتی ہے، لیکن "بائن" دینے کی صورت میں فی الفور رشتۂ نکاح منقطع ہو جاتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک اس لئے یہ طلاق بدعت ہی کے زمرہ میں ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک طلاق بدعت نہیں ہے، (۴) اور یہی زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ عورت کو خلاصی حاصل کرنے کے لئے بعض اوقات طلاق بائن ناگزیر ہو جاتی ہے۔

بَدلِ خُلو (پگڑی)

پگڑی اس وقت ان مسائل میں سے ہے جن کا اکثر شہروں میں رواج ہو چکا ہے، اور جو مالک مکان اور کرایہ دار دونوں کے لئے ایک ضرورت بن گئی ہے، کرایہ داری سے متعلق موجودہ قانون کچھ اس طرح کا ہے کہ اصل مالک کے لئے ایک دفعہ مکان یا دوکان کرایہ پر لگانے کے بعد دوبارہ اس کو حاصل کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے —— دوسری طرف کرایہ دار کے لئے بھی کچھ مسائل اور دقتیں ہیں کہ اگر بیک وقت کرایہ داروں کو اپنا کارخانہ یا دوکان اٹھا لینے کا حکم دیا جائے تو معاشی اعتبار سے ان کے لئے ضرر شدید اور ناقابل تلافی

(۱) حوالۂ سابق: ۳۳۶/۲
(۲) حوالۂ سابق
(۳) بدائع الصنائع: ۹۴/۳
(۴) الهدایہ ربع دوم: ۱۵۴، ط: ادارۃ القرآن، کراچی

نقصان کا باعث ہے، ان حالات میں پگڑی کی رقم کے ذریعہ مالک، مکان پر کرایہ دار کے نا قابل واپسی قبضہ کا عوض وصول کرلیتا ہے، اور کرایہ دار اس ممکنہ ناگہانی نقصان سے تحفظ کرلیتا ہے، اس طرح پگڑی کا یہ رواج دراصل دوطرفہ ضرورت کی تکمیل ہے۔

پگڑی کی مختلف مروجہ صورتیں

۱- مالک ''پگڑی'' کے بجائے پیشگی (ADVANCE) نام سے ایک رقم کرایہ دار سے اس شرط کے ساتھ حاصل کرتا ہے کہ جب کرایہ دار مکان واپس کرے گا تو یہ رقم بھی اس کو واپس کردی جائے گی۔

۲- مالک ابتداء معاملہ کے وقت ہی کرایہ دار سے پگڑی حاصل کرتا ہے۔

۳- کرایہ دار جس نے خود پگڑی دے کر مکان حاصل کیا ہے دوسرے کرایہ دار سے مکان دے کر پگڑی وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مالکِ مکان کو مکان واپس کرے تو اس سے بھی پگڑی کی رقم لیتا ہے۔

۴- کرایہ دار نے خود پگڑی دیئے بغیر مالک سے مکان حاصل کیا ہے، مگر وہ کسی اور کو پگڑی لے کر مکان حوالہ کرتا ہے یا خود مالک مکان ہی سے پگڑی کی رقم لے کر اس کو مکان دیتا ہے۔

زرضمانت

پہلی صورت یعنی زرضمانت کی رقم حاصل کرنے میں مضائقہ نہیں اور اس رقم کی حیثیت قرض کی ہے، قرض مانگنے کی صورت میں دو باتیں حل طلب ہیں: اول یہ کہ قرض میں تاجیل نہیں ہوتی: دوسرے یہ کہ شرط فاسد سے اجارہ فاسد ہوجاتا ہے، جب کہ زیر بحث مسئلہ میں فریقین ''اجل'' کے پابند ہوتے ہیں اور مالک مکان کرایہ دار سے قرض کو مشروط کرتا ہے۔

ان کا حل اس طرح ہے کہ قرض میں تاجیل کا گو احناف کے یہاں اعتبار نہیں: ولایثبت الاجل فی القروض عندنا(۱) تاہم امام شافعیؒ کے یہاں تاجیل کا اعتبار ہے اور امام مالک کے ہاں نہ صرف اس کا اعتبار ہے بلکہ قرض میں تاجیل واجب ہے(۲) سلف میں حضرت ابن عمرؓ، عطاءؒ، عمر بن دینارؒ وغیرہ جیسے بلند پایہ اہل علم بھی تاجیل کو درست اور معتبر مانتے ہیں(۳) اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ احناف کے نزدیک قرض میں تاجیل درست نہ ہونا قواعد فقہیہ سے مستنبط ہے، کسی نص صریح سے نہیں جب کہ آیت مداینت (البقرہ:۲۸۲) بظاہر جمہور کی تائید میں ہے، اور تمام دیون بہ شمول ''قرض'' میں تاجیل معتبر ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔ پس ہمارے زمانے کے تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں جمہور کی رائے قبول کرلیا جائے تو مضائقہ نہیں۔

البتہ ''اجارہ'' جس شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ:

(الف) اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے منفعت ہو۔

(ب) شرط ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے آئندہ نزاع پیدا ہوجانے کا قوی امکان ہو۔

(۱) هندیه: ۳۶۸/۵
(۲) اعلاء السنن: ۵۲۴/۱۴
(۳) صحیح بخاری مع فتح الباری: ۶۶/۵

(ج) وہ شرط رواج کا درجہ اختیار نہ کر چکی ہو، چنانچہ ابن نجیم نے "بحر" میں اس کی صراحت کی ہے۔(۱)

اور فتاویٰ عالم گیری میں ابو اللیث کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔(۲)

زیر بحث مسئلہ میں قرض کی شرط مفضی الی النزاع نہیں ہے، یہ بات تجربات اور مشاہدات سے ثابت ہے اور اب اس شرط نے رواج کا بھی درجہ حاصل کر لیا ہے، اس لئے اس شرط کو شرط فاسد کے درجہ میں رکھنا صحیح نہ ہوگا۔

طمانینت قلب اور وثوق کے لئے فقہاء کے عام اصول و قواعد سے گریز کرنا اور ایک انسانی ضرورت سمجھ کر اس میں گنجائش پیدا کرنا خلاف اصل بات نہیں، اسی لئے استحساناً فقہاء نے کسی تیسرے معتبر شخص کے پاس اطمینان کے لئے "مال رہن" رکھنے کی اجازت دی ہے جب کہ اصول یہ ہے کہ راہن (مقروض) مرتہن (صاحب دَین) کے پاس مال رہن رکھے کہ رہن کا معاملہ انہی دونوں حضرات کے درمیان ہے کسی اور کے پاس "مال رہن" کا رکھا جانا درست نہیں ہونا چاہئے، امام سرخسی کا بیان ہے۔

وكان هذا نوع استحسان منا بحاجة الناس اليه ولكونه ارفق بهم فالراهن لايأتمن المرتهن على عين مالها وعند ذلك طريق طمانية القلب لكل واحد منهما ان يوضع على يد عدل.(۳)

۲- مالک مکان کا ابتداء معاملہ میں پگڑی لینا

اصل مالک مکان کا کرایہ دار سے بطور پگڑی (بدل خلو) کچھ رقم لینا تو بہر حال درست ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ کچھ حصہ اس نے یک مشت اور تعجیلاً وصول کر لیا ہے اور کچھ حصہ بالاقساط اور تدریجاً وصول کر رہا ہے، فقہاء کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے، علامہ شامی نے پگڑی ہی کی ایک صورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"ہاں! یہ طریقہ جاری ہے کہ صاحب خلو جب دکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے تو ناظر اوقاف کو کچھ درہم مزید دیتا ہے، جس کو "خدمت" کہا جاتا ہے، یہ دراصل "اجرت مثل" کا تکملہ ہے اور جب صاحب "خلو" کا انتقال ہو جائے وہ کسی اور کے حق میں خلو سے دستبردار ہو جائے تو اس کے وارث سے یا اس شخص سے جس کے حق میں خلو سے دستبردار ہوا ہے، چند درہم لیتا ہے، جس کو تصدیق کہا جاتا ہے، اس کا شمار بھی کرایہ ہی میں ہوگا۔

اس لئے یہ صورت کچھ زیادہ محل کلام نہیں۔

۳- پگڑی کی تیسری اور چوتھی صورت کے احکام کی تحقیق کے لئے ضروری ہے کہ پہلے چند بنیادی امور کی تنقیح کر لی جائے۔

اول: "حق ملکیت" اور "حق قبضہ" دونوں کے درمیان کیا نسبت ہے۔؟

دوم: حقوق کی خرید و فروخت درست ہے یا نہیں؟ اور اگر بعض حقوق قابلِ خرید و فروخت ہیں تو آیا "حق خلو" یعنی

(۱) البحر: ۱۷/۸
(۲) هندیه: ۴۴۲/۴
(۳) المبسوط: ۷۸/۲۱

''حق قبضہ'' بھی من جملہ ان حقوق کے ہے یا نہیں۔؟

سوم : خود فقہاء نے پگڑی کے بارے میں کیا کچھ لکھا ہے اور اس سے ہم کو کیا روشنی مل سکتی ہے۔؟

حق ملکیت اور حق قبضہ

ملکیت اور قبضہ کے حقوق دو مستقل حقوق ہیں! گو اصل میں جس کو کسی شئی پر ملکیت حاصل ہو وہی اس پر قبضہ کا بھی مالک ہے، مگر شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں کہ ملکیت ایک شئی پر کسی اور کی ہے اور قبضہ اور انتفاع کا حق کسی اور کو۔ جیسے : عاریت پر لینے والے اور کرایہ دار کا سامان عاریت سے انتفاع حاصل کرنا، مرتہن کا سامان رہن کو اپنے قبضہ میں رکھنا، حالاں کہ ان میں ملکیت مالک کی ہوتی ہے —— یہ تو عارضی طور پر حق قبضہ سے محرومی کی مثالیں ہیں، مستقل طور پر قبضہ اور انتفاع کے حق سے محرومی کی مثالیں بھی ملتی ہیں جیسے: وہ غلام جسے ایک شخص کی ملکیت اور دوسرے شخص کی خدمت کے لئے کسی نے وصیت کررکھا ہو۔

حقوق کی خرید وفروخت:

حقوق مال کے قبیل سے ہیں یا نہیں؟ ائمہ ثلثہ کے نزدیک حقوق اور منافع کا شمار بھی مال میں ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال ہونے کے لئے اس شئی کا مادی وجود (عین) ضروری ہے، جیسا کہ قاضی ابوزید دبوسیؒ نے تاسیس النظر میں ذکر کیا ہے،(۱) پھر چند مسائل ذکر کئے ہیں، جن میں اسی اصولی اختلاف کی بناء پر احناف وشوافع کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

غرض شوافع کے نزدیک چونکہ منافع بھی مال ہے، اسی لئے اجارہ جس میں منافع کا مالک بنایا جاتا ہے، گویا وہ بیع ہی کی ایک قسم ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ ''بیع'' میں ''اعیان'' کو فروخت کیا جاتا ہے، اور اجارہ میں ''مال'' کے منافع کو —— پس احناف اور جمہور کے درمیان بنیادی اختلاف ''مال'' کی تعریف میں ہے، احناف کے نزدیک مال وہ مادی اشیاء ہیں جن کا ذخیرہ کیا جانا ممکن ہو، **والمال مایمکن احرازہ**(۲) جب کہ شوافع اور جمہور کے نزدیک بقول علامہ ابن ہمام کے جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کیا گیا ہے، سب مال ہے، **المال اسم لماهو غيرنا مخلوق لمصالحنا.**(۳)

لیکن احناف کے نزدیک بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں بلکہ بعض ایسی جزئیات بھی مل جاتی ہیں جن میں ''حقوق'' کو مال کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے، کہ راستہ فروخت کردینا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گذرنے کا ''حق'' بیچنا بھی جائز ہے، **وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان**(۴) یہ حق کو مال تسلیم کرنے کی بہترین مثال ہے۔

اسی طرح بعض مواقع پر ''منافع'' کو بھی مال تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ ''مال متقوم'' ہی مہر بن سکتا ہے، جو چیز مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتی، **أن يكون المسمى مالا متقوما**، (۵) لیکن مکان میں سکونت اور جانور پر سواری کو بھی مہر قرار دینے کو صحیح مانا گیا ہے

(۱) تاسیس النظر:۲٦
(۲) ھدایہ: ۳/۳٦۷، کتاب الغصب
(۳) فتح القدیر: ۸/۲۸۱
(۴) ھدایہ: ۳/۴۷
(۵) بدائع الصنائع: ۲/۵٦۴

بلکہ صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ امام محمد کے نزدیک ''خدمت'' بھی مال ہے(۱) اب ظاہر ہے کہ ''خدمت'' اعیان میں سے نہیں ہے بلکہ منافع یا حقوق ہی کی قبیل سے ہے۔

۴ - مال کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ نہ نصوص شرعیہ کتاب وسنت سے ثابت ہے اور نہ صاحب مذہب امام ابوحنیفہؒ کی صراحت سے، اس لئے گو فقہ حنفی کی عام متون میں ''حقوق مجردہ'' کی بیع کو منع کیا گیا ہے لیکن فقہاء احناف میں بھی متأخرین نے اس باب میں توسع کی راہ اختیار کی ہے، چنانچہ فقہاء نے کچھ عوض لے کر ''حق وظیفہ'' سے دست کش ہونے کو عرف کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے قاہرہ میں صاحب وظیفہ سے کچھ لے کر حق وظیفہ سے اس کے حق میں سبکدوشی کو عرف کی بنیاد پر جائز سمجھا ہے (۲) علامہ عینیؒ کے یہاں عوض لے کر وظیفہ سے سبکدوشی از راہ ضرورت ہے، اور قاضی کی منظوری کی بھی شرط ہے تاکہ نزاع نہ پیدا ہو جیسا کہ علامہ شامی کا بیان ہے (۳) متولی کا اپنے حق تولیت سے بالعوض دست کش ہو جانا جو ''حقوق مجردہ'' میں سے ہے، شیخ نورالدین علی مقدسیؒ نے ''رمز شرح کنز'' میں اسے جائز قرار دیا ہے جب کہ اکثر فقہائے احناف اس کے ناجائز ہونے کے قائل ہیں، حمویؒ نے اس کا تذکرہ کیا ہے (۴) علامہ شامی کا ''حقوق مجردہ'' کی بیع اور اس کے عوض کے سلسلہ میں ہر چند کہ عدم جواز کی طرف میلان ہے تاہم بعض اہل علم نے اسے درست قرار دیا ہے، اس کا ان کو بھی اعتراف ہے، اس لئے انہوں نے لکھا ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے، نظائر میں تعارض ہے اور بہت کچھ بحث کی گنجائش ہے۔

وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال. (۵)

خلاصہ یہ ہے کہ ''مال'' کی حقیقت ہر زمانہ کے عرف پر موقوف ہے، کسی زمانہ میں منافع کی خرید وفروخت شروع ہو جائے تو اب ''اعیان'' کی طرح یہ چیزیں بھی ''مال'' کے زمرہ میں شمار ہونگی، گو احناف میں متقدمین ''حقوق ومنافع'' کی خرید وفروخت کی اجازت نہیں دیتے، لیکن بعد میں چل کر عرف میں حقوق ومنافع بھی مال کے درجہ میں آگئے اس لئے بہت سے متأخرین احناف نے اس کی خرید وفروخت کی اجازت دی، اور چونکہ یہ عرف کتاب وسنت کی کسی نص صریح یا اجماع کے خلاف نہیں ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کا اعتبار نہیں کیا جائے، نیز قبضہ بھی من جملہ حقوق کے ہے، اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ پگڑی اسی ''حق قبضہ'' کی قیمت ہے، اس طرح مالک مکان نے پگڑی لے کر اپنا ''حق قبضہ'' گویا فروخت کر دیا ہے اور کرایہ دار نے پگڑی ادا کر کے مستقل طور پر یہ حق حاصل کر لیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کے ارشادات

اب تک صرف اصولی نوعیت کی بحث تھی، اس مسئلہ پر فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اسے درج کیا جاتا ہے، حمویؒ نے اشباہ کی شرح

(۱) هدايه ربع دوم: ۳۰۸/۲
(۲) الاشباه: ۱۰۴/۱
(۳) رد المحتار: ۱۴/۴
(۴) حوالۂ سابق
(۵) شامی: ۱۵/۴

میں ایک گونہ تفصیل سے بحث کی ہے اور اسی کو حک و اضافہ کے ساتھ علامہ شامی نے ردالمحتار ۴/۱۵-۱۴ میں نقل کیا ہے۔

علامہ ابن نجیم نے اشباہ میں بحث کی ہے کہ ایسا عرف احکام میں معتبر ہوگا، جو ''عام'' ہو، عرف عام سے ایسا رواج عمل مراد ہے جو ہر علاقہ اور ہر طبقہ میں مروج ہو، اس کے مقابلہ میں کسی خاص علاقہ اور مقام کا عرف جس کو اصطلاح میں ''عرف خاص'' کہا جاتا ہے، احکام پر اثر انداز نہ ہوگا، پھر لکھا ہے یہ کوئی قاعدہ مسلمہ نہیں ہے بلکہ بعض مشائخ نے ''عرف خاص'' کو بھی معتبر مانا ہے، پھر کہتے ہیں کہ اگر ''عرف خاص'' کا اعتبار کیا جائے تو قاہرہ کے بعض بازاروں میں جو مکانوں کی پگڑی کا سلسلہ ہے اس کے لازم ہونے کا فتوی دیا جانا چاہئے اور یہ کرایہ دار کا حق ہو جاتا ہے، مالک دکان اس کو نکالنے اور دوسرے کو کرایہ پر دینے کا مجاز نہیں ہے، گو وہ دکانات وقف کی ہوں۔(۱)

چنانچہ فقہائے مالکیہ نے عموماً ''حقوق خلو'' کو تسلیم کیا ہے اور اس کی بیع وغیرہ کو بھی درست قرار دیا ہے، علامہ حموی نے اس مسئلہ سے متعلق ایک استفسار اور علامہ ناصر الدین بقانی مالکی کا جواب اس طرح نقل کیا ہے:

سوال: دکانوں کے رائج 'حق خلو' کے سلسلہ میں علماء کرام کی کیا رائے ہے؟ اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کا وارث شرعی موجود ہو تو کیا وہ لوگوں کے عرف کے مطابق اپنے مورث کے ''حق خلو'' کا حق دار ہوگا یا نہیں؟ اور اگر شخص متوفی پر دَین ہو اور اس نے کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے قرض ادا ہو سکے تو کیا اس کے دکان کے حق خلو سے اس کا دَین ادا کیا جائے گا؟

جواب: الحمد للہ رب العلمین: ہاں جب کسی شخص کا انتقال ہوا اور اس کا کوئی وارث شرعی ہو تو عرف و رواج کے مطابق وہ اس کے حق خلو کا وارث ہوگا اور انتقال ہوا اور اس پر دَین ہو اور کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے یہ دَین ادا ہو سکے تو اس کے ''حق خلو'' سے ادا کیا جائے گا، **واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم**۔(۲)

حموی نے اس مسئلہ پر علامہ شہاب الدین احمد سنہوری مالکیؒ کا بھی فتوی نقل کیا ہے، جس سے خلو کا وقف کرنا اور اس کا لازم و نافذ ہونا صحیح معلوم ہوتا ہے بشرطیکہ وقف کے لازم ہونے کی شرطیں موجود ہوں (۳) ہر چند کہ علامہ اجھوری نے اس سے اختلاف کیا ہے مگر اجھوری کا بیان ہے کہ جس فتوی کو قبول حاصل ہوا وہ ناصر الدین لقانی اور شہاب الدین سنہوری کا فتوی ہے(۴)

فقہاء احناف میں بھی محمد بن جلال حنفی نے اس کو درست تسلیم کیا ہے اور قاضی خان کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:

رجل باع سکنی له من حانوت لغیره فلغیر المشتری أجرة الحانوت کذا فظهر أنها أکثر من ذلک قالوا لیس له أن یرد السکنی بهذا العیب .(۵)

(۱) الاشباه:۱۰۳-۱۰۴
(۲) حموی علی الاشباه:۱۶۳
(۳) حوالۂ سابق
(۴) حوالۂ سابق
(۵) ردالمحتار :۴/۱۶

حموی کا بیان ہے کہ اس جزئیہ سے تقی الدین بن معروف زاہد اور نقی دار السلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابو السعود نے بھی ''حق خلو'' کے ثابت ہونے پر استدلال کیا ہے۔(۱)

لیکن علامہ شامی نے بحوالہ شرنبلالی اور حموی نے اس استدلال پر تنقید کی ہے جس سے محمد بن جلال حنفی کا استدلال صحیح نہیں معلوم ہوتا، تاہم اس سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی کچھ اہل علم نے اس کو جائز سمجھا ہے۔

شامی کا بیان ہے کہ علامہ عبدالرحمٰن آفندی نے بھی ''حق خلو'' کو ثابت کیا ہے(۲) علامہ شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے(۳) ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے ''الاقناع فی حل الفاظ ابی الشجاع ۳/۴'' کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے کہ شوافع کے نزدیک بھی بدل خلو لینا جائز ہے اور مالکی علماء متاخرین میں ابراہیم ریاحیؒ، شیخ محمد بیرم رابع تونسیؒ، شیخ محمد سنوسی قاضی تونسؒ اور شیخ شاذلی بن صالح باسؒ، مفتی تونس کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق نقل کیا ہے(۴) ''زواہر جواہر'' اور ''واقعات الضریری'' سے یہ جزئیہ بھی نقل کیا گیا ہے:

رجل فی یدہ دکان فغاب فرفع المتولی امرہ للقاضی فامرہ القاضی بفتحہ و اجارتہ ففعل المتولی ذالک وحضر الغائب فھو اولٰی بدکانہ وان کان لہ خلو فھو اولٰی بخلوہ أیضا ولہ الخیار فی ذلک إن شاء فسخ الإجارۃ وسکن فی دکانہ وإن شاء أجازھا ورجع بخلوہ علی المستأجر ویؤمر المستأجر بأداء ذلک إن رضی بہ وإلا یؤمر بالخروج من الدکان۔ (۵)

مگر حموی نے واقعات ضریری کی طرف اس عبارت کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ''جامع الفصولین'' وغیرہ متون میں اس جزئیہ کے تحت خلو کا کوئی ذکر نہیں(۶) شامی نے بعض جزئیات نقل کی ہیں جن سے ''حق خلو'' پر استدلال کیا جاتا ہے مثلاً وقف کی زمین پر کوئی شخص ناظر اوقاف کی اجازت سے عمارت تعمیر کرے یا درخت لگائے تو اسے یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کا مناسب کرایہ ادا کرتے ہوئے اس پر قابض رہے، اس سے یہ زمین چھینی نہیں جاسکتی، ایسے شخص کو علامہ شامی کے زمانہ میں ''صاحب کردار'' کہا جاتا تھا، (۷) البتہ صاحب زمین نے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر اس پر عمارت تعمیر کی تھی کہ وہ تعمیر کے بعد یہ عمارت اسے کرایہ پر دے گا، اس صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ''حق خلو'' کے ثابت ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے(۸) حمویؒ نے بھی اس کو ایک طرح کی بیع تسلیم کیا ہے اور اس کو درست قرار دیا ہے ''وحینئذ فلہ أخذ الخلو ویورث لہ واما کونہ اجارۃ لازمۃ فھذا لا نزاع فیہ۔(۹)

---

(۱) حموی:۱۶۲
(۲) رد المحتار:۴/۱۷
(۳) حوالہ سابق
(۴) الفقہ الاسلامی وادلتہ:۵۳-۷۵۱
(۵) شامی:۴/۳۱۶
(۶) حموی:۱۶۳
(۷) شامی:۴/۱۶
(۸) حوالہ سابق
(۹) حموی:۱۶۳

جن حضرات نے ''حق خلو'' سے انکار کیا ہے، ان کے سامنے حسب ذیل نکات ہیں:

اول : مالک مکان اس اختیار سے محروم ہو جاتا ہے، کہ وہ جسے چاہے اپنی دکان کرایہ پر دے، الیس هذا حجر علی الحر المکلف بما یملکلة شرعا بمالم یقل به شرعا صاحب المذهب . (۱)

دوم : اس سے خصوصیت سے اوقاف کو نقصان پہونچے گا، اس لئے کہ عام طور پر کرایہ دار جو'' حق خلو'' کا مالک ہے عام معروف کرایہ سے کم ادا کرتا ہے، اور ناظرِ اوقاف چونکہ اس کو نکال نہیں سکتا اس لئے وہ مجبور ہوتا ہے۔ (۲)

سوم : شفیع حق شفعہ سے، بیوی اپنی نوبت اور باری سے اور مخیّرہ اختیارِ تفریق سے دستبرداری کوئی قیمت وصول نہیں کر سکتی، پس کرایہ دار بھی حق استفادہ سے دستبردار ہونے پر کوئی عوض وصول کرنے کا حقدار نہیں ہوگا۔

چہارم : کرایہ دار کا مالک مکان سے مکان حوالہ کرتے ہوئے بدل خلو وصول کرنا رشوت ہے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت نہیں اور اس پر اس کو واپس کر دینا ضروری ہے۔

پنجم : ''بدل خلو'' اور ''استحقاق خلو'' قاہرہ وغیرہ چند خاص جگہ کا عرف ہے اور عرف خاص حجت نہیں جو احکام شرعیہ پر اثر انداز ہو سکے۔

پھر حق شفعہ پر قیاس کا جواب شامی نے یوں دیا ہے کہ حقوق دو طرح کے ہیں ایک وہ جو صاحب حق سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہیں، جیسے حق شفعہ وغیرہ، ان حقوق سے دست برداری کا کوئی عوض نہیں ہے۔

دوسرے حقوق وہ ہیں جو بطور برّ وصلہ کے واجب ہوئے ہیں، جیسے حق قصاص کے عوض میں دیت، حق نکاح کے عوض بدل خلع اور حق ملکیت کے بدلہ غلام کی قیمت، یہ حقوق مستقل ہیں، اس لئے شریعت نے اسی میں گنجائش رکھی ہے، پس ''خلو'' کو اگر کرایہ دار کا مستقل حق مان لیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ قابل عوض قرار پائے گا۔

رشوت ایسی رقم ہے جو کسی حق کے مقابلہ میں نہ لی گئی ہو اور یہاں ''خلو'' کے مقابلہ میں یہ عوض وصول کیا جارہا ہے، حضرت حسن ﷺ نے اپنے جائز حق خلافت سے حضرت امیر معاویہ ﷺ کے مقابلہ دستبرداری نیز اپنے لئے مخصوص وظیفے کی شرط مقرر فرمائی، حضرت حسنؓ کے اس عمل کو کسی نے بھی رشوت قرار نہیں دیا۔

جہاں تک اوقاف کو نقصان پہونچنے کی بات ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ صاحب مکان کو طے شدہ کرایہ کی تکمیل کے بعد کرایہ میں اضافہ اور از سر نو طے کرنے کی گنجائش اور اجازت ہے۔

رہ گئی مالک مکان کی اختیار سے محرومی کی بات ــــ تو اس بارے میں یہ حقیقت پیش نظر رہے کہ جہاں کہیں انسان اپنے اختیار کی قیمت وصول کر چکا ہو وہاں اس کا اختیار سلب کیا ہی جاتا ہے، تمام عقود و معاملات کی اساس اسی پر ہے، اسی طرح کسی معاہدہ کے تحت دوسرے کو اختیار سونپ دینے کے بعد اس کا مسلوب الاختیار ہو جانا اس کے تقاضائے حریت کے خلاف نہیں، وکالت کے تمام احکام اسی پر مبنی ہیں، اس لئے جب

(۱) حموی: ۱۶۳ (۲) الدر المختار: ۱۶/۴

مالک مکان نے کرایہ دار سے ''بدل خلو'' وصول کرلیا ہو یا حق خلو کے ساتھ معاملہ طے کیا ہو تو طبعی بات ہے کہ وہ ایسی دکان پر ملکیت کے باوجود اسی طرح تصرف سے محروم ہو جائے گا جیسا کہ ''راہن'' مال مرہون پر اپنی ملکیت کے باوجود حق تصرف سے محروم ہو جاتا ہے۔

اب صرف یہ بات رہ گئی کہ ''خلو کا حق'' چونکہ عرف خاص پر مبنی ہے اس لئے معتبر نہ ہوگا ـــــ تو اول تو یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے، خود شامی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تو یہ عرف اس کے لئے ناسخ اور مقید نہیں بن سکے گا، ورنہ تو بہت سارے مسائل میں فقہاء نے ''عرف خاص'' کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ یمین وقسم، عقود ومعاملات اور وقف وغیرہ میں متکلم کے کلام کا مفہوم عرف کے مطابق ہی متعلق کیا جاتا ہے (۱) چونکہ یہ مسئلہ بھی اجتہادی نوعیت کا ہے اور ''خلو'' کی نفی پر کوئی نص موجود نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں ''عرف خاص'' کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے۔

جبکہ اب دنیا کے اکثر ممالک اور بڑے بڑے شہروں میں اس کا رواج ہے، قاہرہ اور مصر تک اب عرف محدود نہیں رہا، کوئی وجہ نہیں کہ اس کو عرف عام تسلیم نہیں کیا جائے اور عرف عام کا احکام پر اثر اور تعامل کی وجہ سے احکام میں سہولت اور توسع ایسی باتیں ہیں جو قریب قریب متفق علیہ ہیں۔

دوسری اور تیسری صورتوں کا حکم

پس ان تفصیلات کی روشنی میں اس گنہگار کی رائے ہے کہ :

۱- ''حق خلو'' اور ''حق قبضہ'' ایک مستقل حق ہے، اور من جملہ ان حقوق کے ہے جن کی خرید وفروخت ہوسکتی ہے۔

۲ - مالک مکان کرایہ دار سے پگڑی کے ذریعہ حق قبضہ فروخت کردیتا ہے تو اب کرایہ دار اس کا مالک ہو جاتا ہے، وہ جس سے چاہے اس کو فروخت کردے، چاہے خود مالک سے یا کسی اور کرایہ دار سے۔

۳- اس کے ساتھ ماہانہ کرایہ قبضہ کے ساتھ ساتھ اس مکان سے انتفاع کا عوض ہے جس کا مالکِ مکان بحیثیت مالک حقدار ہے۔

چوتھی صورت

جن صورتوں میں کرایہ دار نے اصل مالک کو پگڑی ادا نہیں کی ہے ان میں وہ صرف انتفاع کا حق رکھتا ہے، حق قبضہ کا نہیں، یہ اس فقیر کی شخصی رائے ہے جن میں تاویل وحیل کے بجائے حقائق وواقعات کو سامنے رکھ کر ''حق خلو'' کو ایک مستقل اور قابل فروخت حق اور از قبیل مال شمار کیا گیا ہے۔(۲)

بَدَنہ (اونٹ)

''بَدَنہ'' کے لغوی معنی اونٹ کے ہیں، اصطلاح فقہ میں اونٹ، گائے کی قربانی کے جانور کو کہتے ہیں جو حرم شریف میں ذبح کئے جاتے ہیں، اس کی جمع بدن ہے، کتب فقہ میں

---

(۱) ردالمحتار :۱۴/۴

(۲) پگڑی سے متعلق یہ تحریر میرے مقالہ کی تلخیص ہے جو ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' میں شامل ہے اور عزیزی مولوی امتیاز قاسمی سلمہ (متعلم شعبہ فقہ المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد) نے اس کی تلخیص کی ہے۔

''مناسک حج'' کے ذیل میں اس کا بہ کثرت ذکر آتا ہے۔

(''بدنہ'' کی قربانی کب واجب ہے؟ اس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ لفظ ''حج'' اور ''جنایات'' کے تحت ہوگا)

بدوِّ صلاح (پھل کی تیاری)

پھلوں کی خرید وفروخت سے متعلق یہ ایک خاص فقہی اصطلاح ہے، پھلوں کی فروخت سے متعلق احکام خود ''ثمر'' کے تحت ذکر کئے جائیں گے، یہاں صرف ''بدو صلاح'' کی تشریح پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

حنفیہ کے یہاں بدو صلاح سے مراد پھلوں پر اتنی مدت گذر جانی ہے کہ وہ آندھی وغیرہ آفات سے محفوظ ہو جائے ''ان تؤمن العاهة والفساد'' گو ابھی پھل پکنا شروع نہ ہوا ہو، جب کہ امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک ''بدو صلاح'' اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ وہ پکنے لگے اور اس میں مٹھاس پیدا ہو گئی ہو ''هو ظهور النضج وبدو الحلاوة'' پھر اپنی اپنی تشریح کے مطابق ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں، کہ ''بدو صلاح'' کے بعد درخت پر لگے ہوئے پھل کی خرید وفروخت درست ہے۔(۱)

حدیث میں ''بدو صلاح'' کے لئے مختلف علامتیں ذکر کی گئی ہیں (۲) شیخ عبدالرحمٰن الجزیری نے بڑی خوبی سے مختلف پھلوں میں الگ الگ علامتیں ذکر کی ہیں، جس کا خلاصہ یوں ہے:

۱- رنگ کی تبدیلی، جیسے بیر وغیرہ

۲- مزہ، جیسے گنے میں شیرینی اور لیموں میں ترشی۔

۳- پکنا اور نرم ہو جانا، جیسے انجیر۔

۴- سخت ہو جانا جیسے، گیہوں۔

۵- لمبائی۔

۶- حجم کا بڑھ جانا، جیسے کھیرا۔

۷- غلاف کا پھٹ جانا، جیسے روئی۔

۸- کھل جانا جیسے گلاب وچنبیلی وغیرہ۔(۳)

امام مالکؒ کے قول کے مطابق اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، بلکہ اس کا تعین لوگوں کے عرف سے ہوتا ہے: **وليس فى ذالك وقت وذالك ان وقته معروف عند الناس.** (۴) اور یہی زیادہ صحیح ہے۔

بَرَاءت (ایک خاص دستاویز)

عیب وغیرہ سے محفوظ ہونے کو کہتے ہیں (اس سلسلہ میں احکام کی تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو ''ابراء'') ارباب دفاتر جو جاگیریں اور کاشت کاروں پر کرایہ کی مقدار کاغذوں پر لکھا کرتے ہیں، ان کاغذات کو بھی ''براءت'' کہتے ہیں جس کی جمع ''براءات'' ہے،(۵) —— پہلے زمانہ میں غالباً اس طرح کے نوشتے لوگ فروخت کر دیا کرتے تھے، اس خرید وفروخت میں چونکہ سود پیدا ہو جاتا تھا، اس لئے علماء نے اس سے منع کیا ہے۔(۶)

---

(۱) ردالمحتار:۳/۳۸، من فتح القدیر

(۲) ملاحظہ ہو: صحیح بخاری :۱/۲۹۲، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها، موطا امام مالک مع المسوی :۲/۱۷

(۳) الفقه على المذاهب الاربعة:۲/۲۹۴

(۴) المسوى:۲/۱۷ مع الموطا

(۵) قواعد الفقه:۲۰۵

(۶) الدر المختار على هامش الرد:۴/۱۳

بَرَاء

مریض کی درمیانِ نماز صحت یابی

''براء'' کے معنی نجات اور ''صحت یابی'' کے ہیں بیمار آدمی کو نماز اور دوسرے شرعی احکام میں بھی بعض خصوصی رعایتیں حاصل ہیں، چنانچہ نماز حسب ضرورت بیٹھ کر رکوع وسجدہ کے ساتھ، اور اگر اس پر بھی قدرت نہ ہو تو اشارہ سے ادا کرنے کی اجازت ہے، اگر نماز کے درمیان صحت یاب ہو جائے تو دونوں صورتوں میں احکام قدرے مختلف ہیں، بیٹھ کر رکوع وسجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والا اگر نماز کے درمیان ہی کھڑے ہو کر پڑھنے پر قادر ہو جائے تو اسے نماز کا بقیہ حصہ کھڑے ہو کر ادا کرنا چاہئے از سرنو نماز ادا کرنے کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف اشارہ سے نماز ادا کرنے والا اگر رکوع اور سجدے پر قادر ہو جائے تو اسے از سرنو نماز ادا کرنی ہوگی (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں بقیہ نماز رکوع وسجدہ کے ساتھ ادا کرلے، از سرنو نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ (۲)

بَرَاز (پائخانہ)

فقہی احکام

براز کے معنی پائخانہ کے ہیں، یہ نجاست مغلظہ ہے، چاہے انسان کا فضلہ ہو یا جانوروں کا، اور جانور میں کھائے جانے والے جانوروں کا یا ان کا جن کو کھانا حرام ہے، یہ جس چیز میں لگ جائے اسے بھی ناپاک کردے گا (۳) ——— امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر یہ اتنی مقدار میں انسان کے جسم سے نکلے کہ ایک درہم کی مقدار پھیل جائے تو استنجا کرنا واجب ہو جاتا ہے، اور اس سے کم میں مستحب، ایک درہم سے کم یہ نجاست اگر لگ جائے تو اس کے ساتھ بھی نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ''نجاست مغلظ'')

البتہ اگر کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ اس کی حقیقت ہی بدل کر رہ جائے تو اب وہ ناپاک باقی نہیں رہے گا، بلکہ پاک ہو جائے گا، مثلاً اگر اس کو جلا کر راکھ کر دیا جائے تو اب وہ پاک ہو گیا اور اس کی ناپاکی ختم ہوگئی۔ (۴)

(اس سلسلہ کی بعض تفصیلات استنجاء کے تحت مذکور ہو چکی ہیں)

بَرَاغیث وبَعُوض (مچھر اور پسو کے احکام)

براغیث (واحد: بُرغوث) وبَعُوض مچھر اور پسو کو کہتے ہیں، یہ حشرات الارض میں داخل ہیں، ان کا کھانا درست نہیں، (۵) البتہ چونکہ ان کے جسم میں ''دم سائل'' (بہتا ہوا خون) نہیں ہوتا، اس لئے اگر یہ پانی میں گر جائیں یا مر جائیں تو پانی ناپاک نہیں ہوتا (۶) ——— رسول اللہ ﷺ نے مچھر کو برا بھلا کہنے اور لعنت کر

---

(۱) الدر المختار علی هامش الرد: ۱۳/۲،

(۲) خلاصة الفتاوی: ۱۹۶/۲، ومتی قدر علی مرتبة من المراتب السابقه فی اثناء الصلوة لزمه الاتیان بها ، الفقه الاسلامی و ادلته: ۶۴۳/۱

(۳) فتاویٰ عالم گیری: ۲۳/۱، البتہ حنابلہ ومالکیہ کے نزدیک حلال جانوروں کے بول وبراز ناپاک نہیں ہیں، الفقه الاسلامی و ادلته: ۱۳۵/۱

(۴) حوالۂ سابق (۵) ردالمحتار: ۱۹۳/۵، کتاب الذبائح

(۶) اس پر اہل علم کا اتفاق ہے، ولا ینجس البئر بموت حیوان لادم له سائل کذباب و صرصر ، الفقه الاسلامی و ادلته: ۱۳۷/۱

نے سے منع فرمایا ہے اور ارشاد فرمایا کہ اس نے ایک نبی کو فجر کی نماز کے لئے بیدار کیا ہے (۱) اس کے جسم میں جو تھوڑا خون ہوتا ہے، وہ بھی خون کے حکم میں نہیں ہے یعنی پاک ہے۔ (۲)

برص (ایک خاص بیماری)

برص مشہور بیماری کا نام ہے، جس میں انسان کے پورے جسم پر بدنما داغ پیدا ہو جاتا ہے، یہ داغ سفید بھی ہوتا ہے اور سیاہ بھی، اس مرض کو جذام (کوڑھ) کا پیش خیمہ تصور کیا جاتا ہے، فقہاء اسے عیب شمار کرتے ہیں۔

برص کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کو اگر یہ یا اس طرح کے عیوب پیدا ہو جائیں تو دوسرا فریق تفریق کا مطالبہ کرسکتا ہے، یا نہیں۔؟

(''خیار'' کے تحت اس پر تفصیل سے گفتگو کی جائے گی)

بُرُوک (اونٹ کا بیٹھنا)

اونٹ کے بیٹھنے کو کہتے ہیں، جیسے انسان کی بیٹھک کے لئے ''جلوس'' اور پرندوں کے لئے ''جثوم'' کا لفظ بولا جاتا ہے (۳) اسی سے ''مبرک'' کا لفظ ماخوذ ہے جو اونٹ کے اصطبل کو کہتے ہیں۔ (اونٹ کے اصطبل کے احکام ''مبرک'' میں دیکھے جاسکتے ہیں)

بَرِید (ایک خاص مسافت)

برید کی مسافت

''برید'' ایک خاص مسافت سفر کا نام ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ﷜ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اے اہل مکہ! چار برید سے کم میں نماز کا قصر مت کرو، جیسے مکہ سے عسفان تک (۴) فقہاء ایک برید کو چار فرسخ کے مساوی قرار دیتے ہیں (۵) اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ؒ نے کافی بحث و تحقیق کے بعد ثابت کیا ہے کہ موجودہ انگریزی میل کے لحاظ سے برید بارہ میل کا ہوتا ہے، (۶) اور ڈاکٹر وھبہ الزحیلی کی تحقیق بھی یہی ہے۔ (۷)

(تفصیل ''سفر'' میں مذکور ہوگی)

پوسٹل نظام کی فقہی حیثیت

''برید'' ڈاک کو بھی کہتے ہیں ——— ڈاک کے نظام کی حیثیت ''اجارہ'' کی ہے، اس میں محکمۂ ڈاک کی حیثیت اجیر اور مزدور کی ہے، پوسٹل خطوط، یا فیس منی آرڈر پر جو رقم خرچ ہوتی ہے وہ اجرت ہے، خط بھیجنے والا، یا منی آرڈر کرنے والا ''مستاجر'' ہے، اور محکمۂ ڈاک فقہی اصطلاح میں ''اجیر مشترک'' ہے، اس

---

(۱) کنز العمال عن انس: ۲/ ۲۷۳،البرغوث من الاکمال
(۲) دم البق والبراغیث طاهر وان کثر ، الفتاوی الهندیه : ۴۲/۱ ، قبیل کیفیة الاستجاء
(۳) برک البعیر من باب دخل ای استناخ ، مختار الصحاح:۴۹ (۴) جواهر الفقه:۳۲۸/۱
(۵) مولانا عبدالحی لکھنوی:علی شرح الوقایه:۲۹۴،بحواله جواهر الفقه
(۶) تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: رسالہ اوزان شرعیہ، جو جواهرہ الفقه کے ساتھ شائع ہوا ہے
(۷) الفقه الاسلامی و ادلته:۷۵/۱،اور یہ:۱۷۹ میٹر اور ۴۸۰۰ ہاتھ ہوتا ہے،معجم لغة الفقهاء :۱۰۷

لئے کہ اس سے معاملہ کی بنیاد وقت نہیں ہے، بلکہ ''کام'' ہے کہ اس کی فلاں چیز فلاں شخص تک پہونچا دی جائے اور ''اجیر مشترک'' سامان کا امین ہوتا ہے، لیکن منی آرڈر کی صورت میں وہ اس کی حفاظت اور ایصال دونوں کی اجرت لے رہا ہے، اس لئے اگر رقم ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

منی آرڈر کا شرعی حکم

یہاں یہ شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ پوسٹ کارڈ وغیرہ تو بعینہٖ ''مرسل الیہ'' تک پہنچا دیا جاتا ہے، لیکن ''منی آرڈر'' کے ذریعہ جو رقم ارسال کی جاتی ہے، وہ بعینہٖ نہیں جاتی ہے، حالانکہ ''امانات'' میں رقم متعین ہوجاتی ہے، اور اس لحاظ سے بعینہٖ وہی سکے پہونچائے جانے چاہئیں، جن نمبرات کے صاحب رقم نے حوالے کئے ہیں۔

اس اعتراض سے بچنے کے لئے مولانا تھانویؒ نے اسے ''قرض'' قرار دیا ہے اور جو اجرت ادا کی جاتی ہے، اسے فارم کی قیمت اور روانگی کی اجرت قرار دیا ہے اور اس بنا پر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔(۱)

عبد ضعیف کی ایک رائے

راقم الحروف کے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ہمارے زمانہ میں نوٹ اور سونے چاندی کے علاوہ دوسرے سکوں کی نوعیت بالکل مختلف ہوگئی ہے، فقہاء متقدمین کے عہد میں یہ سکے سونے اور چاندی کے ہوتے تھے، ان سکوں میں خالص سونے چاندی اور اس کے ساتھ ملے ہوئے کھوٹ میں قابل لحاظ فرق ہوتا تھا اور بسا اوقات اس کی وجہ سے اس کی قوت خرید متاثر ہوتی تھی، جیسا کہ کتب فقہ میں ''بیع صرف'' کی بحثوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے اس لئے اس زمانہ میں سکوں کو متعین کرنے میں فائدہ تھا، کہ اگر بطور امانت ایک ایسا درہم رکھا جاتا جو اسّی (۸۰) فی صد خالص چاندی اور بیس (۲۰) فی صد کھوٹ پر مشتمل ہو تو تعیین میں یہ فائدہ تھا کہ ادائی کے وقت بھی بعینہٖ یہی درہم واپس کیا جاتا، ایسا نہ ہوتا کہ کوئی درہم جو (۸۵) فی صد خالص چاندی اور (۱۵) فی صد کھوٹ یا (۷۵) فی صد خالص اور (۲۵) فی صد کھوٹ کا ہو، واپس کیا جاتا، ہمارے زمانہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے، پانچ روپے کا جو بھی نوٹ ہوگا چاہے اس کی ظاہری صورت اور نئے پرانے میں کافی فرق ہی کیوں نہ ہو، قوت خرید سب کی یکساں ہوگی، ایسا نہ ہوگا کہ ایک برابر پانچ سو پیسے کا ہو اور دوسرا اس سے کم یا زیادہ، اس لئے اس زمانہ کے ''معیار ثمن'' کے لحاظ سے ''ثمن'' یعنی موجودہ سکوں کو ''امانت'' کے معاملے میں بھی متعین قرار دینے کی چنداں ضرورت نہیں۔ اگر اس توجیہ کو تسلیم کرلیا جائے تو اس کو ''قرض'' ماننے اور تاویل کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، واللہ اعلم بالصواب۔

بَز (کاٹن کا کپڑا)

اصل میں کاٹن کے کپڑوں کو کہتے ہیں اور کپڑوں کے تاجر کو بزاز، البتہ بعض مقامات پر ہر قسم کے کپڑوں کو ''بز'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، ریشمی ہو یا سوتی، اگر کوئی شخص کسی کے لئے ''بز'' کی وصیت کر

(۱) مولانا اشرف علی تھانویؒ: امداد الفتاوی: ۱۴۶/۳، مولانا تھانویؒ نے ابتداً منی آرڈر کے ذریعہ روپے بھیجنے کو ''ربو'' قرار دیا تھا، بعد کو عموم بلویٰ دیکھ کر بہ طریق تاویل اجازت دی۔

جائے تو اس جگہ کے عرف کے مطابق فیصلہ کرتے ہوئے اسے کپڑا دیا جائے گا، اور وصیت کی تکمیل کی جائے گی۔(۱)

بُستان (باغ)

ایسے باغ کو کہتے ہیں جس کے اطراف چہار دیواری ہو، درختوں کی ترتیب اس طرح ہو کہ اس کے درمیان کھیتی کی جا سکتی ہو۔ اور اگر درخت باہم اس قدر قریب ہوں کہ درمیان میں کاشت کی گنجائش باقی نہ ہو تو اس کو "حائط" کہتے ہیں۔(۲)

بِسْمِلہ

"بسملہ" از راہ تخفیف "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کو کہا جاتا ہے، جس کے معنی ہیں "خدائے رحمان و مہربان کے نام سے شروع کرتا ہوں" ——— اسلامی تعلیمات تمام تر اس تصور کے گرد گھومتی ہیں کہ خدا واحد و یکتا ہے اور وہی رازق و مالک ہے، اسی لئے اس نے ہر موقع پر ایسے اذکار اور دعاؤں کے پڑھنے کا حکم دیا ہے، جو خدا سے تعلق کو ظاہر کرتا ہے، چنانچہ ہر نیک کام کو خدا کے نام سے شروع کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ایک متکلم فیہ روایت ہے کہ جو اہم کام خدا کے نام سے نہ شروع کیا جائے وہ ناکام و ناقص رہتا ہے: **كل امر ذی بال لم يبدأ ببسم الله فهو اقطع**.(۳)

سورۂ نمل میں جو "بسم اللہ" ہے اس کے جزو قرآن مجید ہونے پر اتفاق ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ "سورہ برأت" کے شروع میں بسم اللہ نہیں ہے، اس کے علاوہ سورۂ فاتحہ اور دوسری سورتوں کے شروع میں جو "بسم اللہ" لکھا جاتا ہے، اس کے بارے میں چار رائیں ہیں، ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ نہ سورتوں کا جزو ہیں اور نہ مجموعی طور پر پورے قرآن مجید کا، یہ رائے امام مالکؒ اور اوزاعیؒ کی ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ "بسم اللہ" گو سورتوں کا جزو نہیں، لیکن مستقل آیت ہے، جو دو سورتوں کے درمیان فصل قائم کرنے کیلئے نازل ہوا کرتی تھی، اس لئے یہ قرآن مجید کا جزو ہے یہاں تک کہ پورا قرآن مجید پڑھ لیا جائے اور کہیں بھی "بسم اللہ" نہ پڑھی جائے تو قرآن نامکمل رہے گا، یہ رائے حنفیہ کی ہے۔

تیسری رائے ہے کہ یہ تمام سورتوں بہ شمول فاتحہ کا جزو ہے اور اس کی مستقل آیت ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہی ہے، چوتھی رائے ہے کہ "بسم اللہ" دوسری سورتوں کا جزو تو نہیں، البتہ سورۂ فاتحہ کا جزو ہے،(۴) شروح حدیث میں اس موضوع پر مفصل بحث ہے اور اس کا شمار ان اہم حدیثی مسائل میں کیا گیا ہے، جو شارحین کے درمیان سخت اختلاف کا باعث رہے ہیں۔

نماز میں

امام مالکؒ کے نزدیک سری یا جہری کسی بھی فرض نماز میں سورۂ فاتحہ سے پہلے "بسم اللہ" نہیں پڑھا جائے گا۔ ہاں، نفل نمازوں میں سورۂ فاتحہ سے پہلے اور تہجد میں تمام سورتوں سے

---

(۱) جامع الفصولین :۲/۲۹۳، الفصل السابع و الثلاثون

(۲) کتاب التعریفات:۲۰

(۳) اس کی سند میں قرہ بن عبدالرحمٰن ہیں جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، معارف السنن ،۱/۱۲ط: دیوبند

(۴) ملاحظہ ہو: المغنی :۱/۵۲۶، شرح المہذب:۳/۳۳۴، معارف السنن:۲/۳۶۲

پہلے پڑھا جاسکتا ہے، امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ جہری نمازوں میں زور سے ''بسم اللہ'' کہنا مستحب ہے، دوسری نمازوں میں آہستہ، امام ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کے نزدیک ''بسم اللہ'' پڑھنا سنت ہے، لیکن آہستہ پڑھا جائے گا۔(۱)

احناف کے مسلک کی وضاحت اس طرح ہے کہ مشہور قول ہر رکعت کے شروع میں ''بسم اللہ'' کے سنت ہونے کا ہے، لیکن ''قنیہ'' میں اس کو ہر رکعت میں واجب قرار دیا گیا ہے، اور یہی بات ابن وہبان نے اپنی نظم میں کہی ہے، یہاں تک کہ ''بسم اللہ'' نہ کہنے پر سجدۂ سہو واجب قرار دیا ہے، یہی رائے مشہور مفسر علامہ آلوسی کی بھی ہے ــــــ پھر سورۂ فاتحہ کے بعد سورہ ملاتے ہوئے درمیان میں ''بسم اللہ'' پڑھنا سری نمازوں میں امام محمدؒ کے نزدیک مستحب ہے اور امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک محض جائز ہے۔(۲)

کھانے سے پہلے

کھانے کے آداب میں یہ بھی ہے کہ کھانا شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ کہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **سم اللہ و کل بیمینک**(۳) اگر بھول جائے تو جب یاد آئے کھانے کے درمیان ہی: **بسم اللہ اولہ و آخرہ** کہے: **اذا اکل احدکم فنسی ان یذکراللہ علی طعامہ فلیقل بسم اللہ اولہ وآخرہ**۔(۴)

جماع اور ذبح سے پہلے

اس بات پر اتفاق ہے کہ جانور ذبح کرنے سے پہلے شکار پر تیر چلاتے ہوئے اور اسی طرح قربانی کے جانور پر چھری چلانے سے پہلے ''بسم اللہ'' کہا جائے گا۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ذبح، صید، اضحیہ)

جماع سے پہلے بھی ''**بسم اللہ العلی العظیم**'' کہنا مستحب ہے۔(۵) (تفصیل جماع کے تحت دیکھی جائے)

بِضاعت (قرض کی ایک خاص صورت)

اس سرمایہ کو کہتے ہیں، جو صاحب مال کسی کو اس لئے دے کہ وہ اس کے ذریعہ کما کر نفع حاصل کرے اور اصل مال اس کے مالک کے مطالبہ کے وقت واپس کردے،(۶) اس کو ''ابضاع'' بھی کہتے ہیں، یہ دراصل ''قرض'' کے حکم میں ہے، اس کے بھی وہی احکام ہیں جو قرض کے ہیں، اصل میں فقہ کا یہ اصول ہے کہ بھی کوئی ایسی چیز بطور عاریت دی جائے، جس کو اپنی اصل صورت میں رکھتے ہوئے استفادہ ممکن نہ ہو، مثلاً روپے پیسے وغیرہ تو یہ ''قرض سمجھا جائے گا''۔(۷)

(احکام کی تفصیل ''قرض'' کے تحت مذکور ہوگی)

مگر علامہ ابن نجیم مصری نے ''بضاعت'' کی تعریف یہ کی ہے کہ ایک شخص اپنا مال دوسرے کو اس طرح دے کہ نہ صرف

---

(۱) معارف السنن:۲/۳۶۳ (۲) حوالۂ سابق

(۳) بخاری ، عن عمر بن سلمہ:۲/۸۰۸

(۴) ابوداؤد:۲/۵۲۹، عن عائشہؓ باب التسمیۃ علی الطعام ، ابوداؤد عن عائشہؓ

(۵) دیکھئے: احیاء علوم الدین:۲/۳۶۷، المغنی:۷/۲۵ (۶) دستور العلماء:۱/۲۵۱

(۷) خلاصۃ الفتاویٰ:۴/۲۸۹

اصل سرمایہ، بلکہ اس کا نفع بھی کل کا کل مالک کو ملے اور کام کرنے والے کو کچھ بھی نہ ملے ـــــ چنانچہ دوسروں کو استعمال اور تصرف کے لئے مال حوالے کرنے کی تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ نفع اصل مالک کے لئے ہو، کام کرنے والے کے لئے کچھ نہ ہو، بلکہ اس کی محنت اس کی طرف سے بدرجہ احسان و حسن سلوک ہو، یہ صورت ''ابضاع'' ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کل نفع کام کرنے والے کے لئے ہو یہ قرض ہے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ نفع دونوں میں تقسیم ہو جائے اسے مضاربت کہتے ہیں۔ (۱)

بُصاق

''بصاق'' کے معنی تھوک کے ہیں۔

تھوک کے احکام

انسان کا تھوک پاک ہے، اس لئے کہ جھوٹا پاک ہے اور جھوٹے کے پاک و ناپاک ہونے کا مدار خود تھوک و لعاب کی پاکی اور ناپاکی پر ہے، تھوک جب تک باہر نہ آجائے اور منہ سے اس کا تعلق ٹوٹ نہ جائے اس وقت تک اس کی حیثیت جسم کی ایک اندرونی چیز کی ہے، یعنی اگر منہ کے اندر ہی اندر روزہ دار آدمی گھوٹتا رہے، تو روزہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا یہاں تک کہ اگر باہر نکل آیا، مگر منہ سے اس کا اتصال باقی رہا تب بھی یہی حکم ہے، ہاں اگر منہ سے اس کا تعلق ہی ٹوٹ گیا، مثلاً اپنی ہتھیلی پر لعاب جمع کیا اور اسے چاٹ لیا، تو اب روزہ ٹوٹ جائے گا (۲) یہی رائے ائمۂ ثلاثہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے۔ (۳)

مسجد میں تھوکنا

مسجد کے آداب میں یہ ہے کہ اس میں تھوک نہ پھینکا جائے، حضرت انس ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مسجد میں تھوکنا غلطی ہے، اور اس کا کفارہ یہ ہے کہ اس کو دفن کر دیا جائے (۴) ایک حدیث ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس امت کا سب سے بدترین عمل اسی کو قرار دیا ہے (۵)۔ اور اگر دورانِ نماز تھوکنا ناگزیر ہو جائے تو حکم یہ ہے کہ آگے کی جانب نہ تھوکے، اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ سے سرگوشی کا وقت ہے، دائیں جانب بھی نہ تھوکا جائے، کیونکہ دائیں کاندھے پر کاتب خیر فرشتہ ہوتے ہیں، البتہ بائیں طرف پاؤں کی جانب تھوکے اور پھر اس کے اوپر مٹی ڈال دے۔ (۶)

بَصَل (پیاز)

''بصل'' کے معنی پیاز کے ہیں ـــــ چونکہ اس کے کھانے کی وجہ سے عارضی طور پر منہ میں ایک خاص قسم کی بدبو پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے '' کچی پیاز'' کھا کر مسجد میں آنے میں کراہت ہے (۷) ہاں اگر کسی طرح مثلاً تیل وغیرہ میں تل

(۱) کتاب اصطلاحات الفنون: ۱/۱۳۶، لفظ 'بضاعة'' مطبوعہ: کلکتہ
(۲) الفتاوی الهندیه: ۱/۱۰۴، الباب الرابع مایفسد وما لایفسد
(۳) الاحکام الشرعیه و ادلتها: ۱/۱۴۳-۱۴۶-۱۴۷
(۴) نسائی ، عن انس: ۱/۱۱۸، باب البصاق فی المسجد
(۵) صحیح مسلم: ۱/۲۰۷، باب النهی عن البصاق فی المسجد
(۶) بخاری ، عن انس: ۱/۵۸، باب حک البزاق بالید من المسجد
(۷) من اکل ثوما او بصلا فلیعتزلنا اوقال فلیعتزل مسجدنا ، بخاری و مسلم عن جابرؓ: ۱/۲۰۹، باب نهی من اکل ثوماً او بصلاً

دینے کی وجہ سے بدبو زائل ہو جائے تو کھا کر آنے میں کچھ مضائقہ نہیں (۱) رسول اللہ ﷺ بذاتِ خود اس کو نہ کھاتے تھے، اس لئے کہ نزول وحی کے وقت حضرت جبرئیل سے آپ ﷺ کی سرگوشی ہوتی تھی، اور فرشتوں کی خلقی لطافت اس قسم کی ناگوار بدبو کی متحمل نہیں ہوتی، تاہم اس کا جائز اور حلال ہونا متفق علیہ ہے، اس لئے کہ دو صورتوں کو مستثنیٰ کر کے تمام نباتات حلال ہیں، صرف اسی وقت کوئی نباتاتی شی حرام ہوتی ہے جب وہ نشہ آور ہو، یا زہر اور جسم انسانی کیلئے مہلک ہو، اور کسی طبی ضرورت کے بغیر اس کا استعمال کیا جائے۔

بلکہ آخر حیات میں شاید جواز کو ظاہر کرنے کی غرض سے آپ ﷺ کا پیاز کھانا بھی ثابت ہے، حضرت عائشہؓ نے فرمایا: ان اخر طعام اکلہ رسول اللہ طعام فیہ بصل. (۲)

بضعہ

فقہاء عورت کی شرمگاہ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اصل میں گوشت کے ٹکڑے کے لئے یہ لفظ بولا جاتا ہے ــــــ اسلام میں عورتوں کی عصمت وعفت کو خاص اہمیت حاصل ہے، کسی عورت کی عصمت حلال ہونے (ملک بضعہ) کیلئے صرف دو ہی راستے ہیں، ایک نکاح، دوسرے شرعی طریقہ پر آدمی کسی (باندی) کا مالک ہو جائے، اس کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں کہ کوئی عورت کسی مرد کے لئے جائز ہو جائے۔

پھر اس عصمت کی اسلام میں اس قدر اہمیت ہے کہ کسی طرح بھی کوئی مرد کسی عورت کی عصمت سے فائدہ اٹھالے تو اسے ''مہر'' ادا کرنا ہوگا، تاکہ یہ رائیگاں نہ ہو جائے مثلاً کوئی مرد اس شبہ میں کسی عورت سے مباشرت کر جائے کہ وہ اس کی بیوی ہے، حالانکہ وہ اس کی بیوی نہ تھی، یا کسی عورت سے ''نکاح فاسد'' کے بعد مباشرت کر لے، جیسے صرف ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح کیا تھا، ان حالات میں گو کہ وہ عورت اس کی زوجیت میں نہ رہے گی، مگر چونکہ دانستہ یا نادانستہ مرد اس کی عصمت سے لذت اندوز ہو چکا ہے، اس لئے اب اسے اس کا مہر ادا کرنا ہی ہوگا۔

(تفصیل ''مہر'' کے ذیل میں ذکر کی جائے گی)

بط

بطخ کو کہتے ہیں ــــــ بالاتفاق اس کا کھانا حلال ہے (۳) اور اس لئے اس کا جھوٹا پاک ہوگا۔

بطلان

کسی چیز کے سرے سے نادرست، بے اثر اور کالعدم ہونے کو کہتے ہیں۔

باطل اور فاسد کا فرق

لفظ ''باطل'' کے تحت ذکر کیا جاچکا ہے، کہ معاملات میں کسی مسئلہ کے ''بطلان'' کے بعد وہ بالکل نہ ہونے کی طرح ہو

(۱) نہی عن اکل الثوم الامطبوخا، ترمذی عن علیؓ: ۳/۲، باب ماجاء فی الرخصة فی اکل الثوم مطبوخاً

(۲) ابو داؤد عن ابی زیاد، وعن عائشةؓ: ۵۳۶/۲، باب فی اکل الثوم

(۳) الفتاویٰ الهندیہ: ۷۵/۴، الباب الثانی، فی بیان مایوکل من الحیوان

جاتا ہے، اس کے برخلاف ''فساد'' کی صورت میں وہ معاملہ ختم تو ہو جاتا ہے، اور اس کو ختم کر دینا ہی واجب ہوتا ہے، مگر وہ اپنے پیچھے بعض احکام چھوڑ جاتا ہے ''بطلان'' اس وقت ہوتا ہے، جب معاملہ کی بنیاد اور اصل ہی موجود نہ ہو اور ''فساد'' اس وقت جب کسی خارجی شرط کی وجہ سے وہ معاملہ قابل تنفیذ باقی نہ رہا ہو، مثلاً کوئی اپنی ماں سے نکاح کرلے تو نکاح باطل ہوگا، والعیاذ باللہ۔

اس لئے کہ ماں نکاح کے لئے ''محل'' ہی نہیں ہے اور اگر کوئی صرف ایک گواہ کے ذریعہ نکاح کرے تو نکاح فاسد ہوگا، اس لئے کہ یہاں نکاح کا نادرست ہونا ایک خارجی امر، یعنی ایک گواہ کے فقدان کی وجہ سے ہوا ہے، پہلی صورت میں عورت کا ''مہر'' واجب نہ ہوگا اور مرد پر زنا کی سزا نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ ''نکاح باطل'' نکاح کے احکام ''مہر کے ایجاب یا حد زنا کے ساقط کرنے'' کی صلاحیت نہیں رکھتا، جب کہ دوسری صورت میں عورت کا مہر واجب ہوگا اور اس پر ایک گونہ شبہہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ یہ ''نکاح'' فاسد ہے جس سے فاسد اور غیر نافذ ہونے کے باوجود بعض احکام متعلق ہوتے ہیں۔

صاحب کشاف کی وضاحت

مناسب ہے کہ اس موقع پر شیخ محمد بن علی تھانوی کی تحقیق قارئین کے سامنے پیش کردی جائے، وہ فرماتے ہیں:

''بطلان صحت کی ضد ہے، عبادات میں بطلان یہ ہے کہ کوئی کام شارع کے حکم کے موافق نہ ہو، یا ایسی حیثیت کا حامل نہ ہو کہ اس کی ادائیگی کے بعد وہ قضا سے سبکدوش ہو جائے، اور معاملات میں بطلان یہ ہے کہ اس کام سے جو بات مطلوب ہے وہی حاصل نہ ہو پائے، امام شافعیؒ کے یہاں ''بطلان'' اور ''فساد'' دونوں مترادف اور ہم معنی الفاظ ہیں، حنفیہ کے نزدیک کسی کام کا اس طرح ہونا کہ اس سے اس کا دنیوی مقصود حاصل ہو جائے ''صحت'' ہے اور جس سے اس کا مقصود حاصل نہ ہو ''بطلان'' ہے اور کسی کام کا اس طرح ہونا کہ اس کی شرطوں اور ارکان کا تقاضا تو ہے کہ اس سے اس کا مقصود حاصل ہو جائے، مگر اس کے خارجی اوصاف ولوازم کا تقاضا ہو کہ یہ اپنے مقصد کے حصول کے لئے کافی نہ ہو تو اسے ''فساد'' کہا جاتا ہے، لہٰذا یہ تینوں معنی کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مقابل اور باہم مختلف ہیں، خلاصہ یہ کہ احناف کے نزدیک ''صحت'' میں ارکان وشرائط کا پایا جانا معتبر ہے، پھر جس کی قباحت اور غیر مشروع ہونا ثابت ہو تو اگر وہ اس کی ''اصل'' کے لحاظ سے ہو تو باطل ہے، مثلاً عبادات میں ''نماز کی بعض شرائط وارکان کے بغیر ادائیگی'' اور معاملات میں ''زیر حمل بچہ کی بیع'' اس لئے کہ یہاں بیع کا رکن ''مبیع'' ہی معدوم ہے اور اگر ممانعت وصف کے لحاظ سے ہو تو فاسد ہے، جیسے ممنوعہ ایام میں روزہ رکھنا، یہ تو عبادات کی مثال ہے، اور معاملات کی مثال سود ہے، اس لئے کہ اس

میں ممانعت کا تعلق اس زائد حصہ مال سے ہے جو بلا عوض لیا گیا ہے، اور یہ زیادہ حاصل کیا جانے والا مال، یعنی سود اصل سرمایہ کی ''فرع'' اور اس کے تابع ہے، اس طرح سود کی حیثیت اصل سرمایہ کے مقابلہ ''وصف'' کی قرار پائے گی''۔(۱)

بَغل (خچر)

''بغل'' کے معنی ''خچر'' کے ہیں، یعنی وہ جانور جو گدھے اور گھوڑی کی جفتی سے پیدا ہو۔

خچر کا جھوٹا اور دوسرے احکام

''خچر'' کے احکام وہی ہیں، جو گدھے کے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جانور حلال نہیں (۲) روایات کے اختلاف کی وجہ سے اس کا جھوٹا مشکوک ہے، یعنی اس کے پاک اور ناپاک ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس میں شک ہے، اس لئے کہ اگر دوسرا پانی موجود ہو تو اس کا جھوٹا وضو وغسل کیلئے استعمال نہ کرے اور اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی سے وضو اور غسل کرلے اور ساتھ ہی تیمم بھی کرلے، تاکہ تیمم اور اس پانی سے وضو وغسل میں سے کوئی ایک چیز کفایت کر جائے۔(۳)

یہاں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ خچر کے جھوٹے کی پاکی اور ناپاکی کی مشکوک ہے یا پاک کرنے اور نہ کرنے کی صلاحیت مشتبہ ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ خود پاکی اور ناپاکی ہی میں شک ہے، اس لئے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ پاک کرنے کی صلاحیت کا حامل نہ ہوتا ——— اس رائے کے مطابق پاک جگہ پر اگر خچر یا گدھے کا لعاب، اس کا جھوٹا پانی، پسینہ یا دودھ وغیرہ لگ جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گی، اور اگر اتنی مقدار میں جسم یا کپڑے میں لگ جائے، جس مقدار نجاست میں نماز ادا نہیں کی جاسکتی تو نماز بھی نہ ہوگی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ شک پاک ہونے میں نہیں ہے اس کا جھوٹا پاک ہے، اس طرح اس کا لعاب، اس کا جھوٹا، دودھ، پسینہ وغیرہ بھی کا شمار پاک اشیاء میں ہوگا، اس کے لگنے سے پاک جگہ ناپاک نہ ہوگی، شک اس کے پاک کرنے کی صلاحیت میں ہے، اس لئے دوسرے غیر مشکوک پانی کی موجودگی میں اس پانی سے وضو وغسل، یا تیمم کے بغیر تنہا اس سے وضو وغسل کافی نہ ہوگا (۴) اسی کی طرف صاحب ہدایہ کا رجحان ہے اور انہوں نے امام محمدؒ سے اس کی تصریح نقل کی ہے۔

خچر کا دودھ بالاتفاق کھایا نہیں جاسکتا (۵) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خچر کا جھوٹا پاک ہے (۶) خچر کے چمڑے ذبح شرعی یا دباغت کے بعد پاک اور قابل استعمال ہو جائیں گے (۷) یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے۔(۸)

(۱) کشاف اصلاحات الفنون:۸۱۶/۲

(۲) الهدایه:۱، والکفایه علی الهدایه:۴۲/۱

(۳) القدوری:۹

(۴) الهدایه:۱، والکفایه علی الهدایه:۴۲/۱

(۵) الکفایه:۴۲/۱

(۶) الفقه الاسلامی وادلته، للزحیلی:۱۳۴/۱

(۷) هدایه:۴۲/۱

(۸) کما یتضح من ''المغنی''۵۲/۱، باب الآنیة، نیز دیکھئے: ''اهاب'' اور ''دباغت''

بقل

''بقل'' سے مراد سبزیاں اور ترکاریاں ہیں۔

سبزیوں میں زکوٰۃ

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے، اس میں سبزیاں وغیرہ بھی داخل ہیں، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک سبزیوں میں عشر واجب نہیں، یہاں تک کہ اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کی رائے کو''اجماع'' کے خلاف کہا جاتا ہے۔ (۱)

ان حضرات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ''خضروات'' (سبزیوں) میں زکوٰۃ نہیں ہے، امام ابوحنیفہؒ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں کسی تفصیل کے بغیر زمین کی تمام پیداوار میں عشر واجب قرار دیا گیا ہے، ما اخرجت الارض ففیه العشر۔ (۲)

(تفصیل خود''عشر'' کے تحت مذکور ہوگی)

بقر (گائے)

گائے اور بیل ہر دو پر''بقر'' کا اطلاق ہوتا ہے۔

گائے کا فضلہ

گائے بیل کا فضلہ، یعنی پیشاب پائخانہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناپاک ہے، مگر اس کی ناپاکی مغلظہ نہیں ہے، بلکہ مخففہ ہے (۳) یعنی وہ جس عضو میں لگ جائے اس عضو کا چوتھائی حصہ قابل عفو سمجھا جائے گا، چونکہ یہ جانور حلال ہے، اس لئے اس کا جھوٹا اور پسینہ بھی پاک ہوگا۔ (۴)

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس کا فضلہ پاک ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں اس کی نجاست بالکل اسی درجہ کی ہے جیسے آدمی کے اور حرام جانوروں کے فضلہ کی۔ (۵)

گوشت، ذبح اور قربانی

گائے کا گوشت کھانا حلال ہے اور اس کی قربانی درست ہے، گائے میں قربانی کے سات حصے ہو سکتے ہیں (۶) رسول اللہ ﷺ سے خود بھی گائے کا ذبح کرنا ثابت ہے، گائے کو اسی طرح حلقوم پر چھری چلا کر ذبح کیا جائے، جیسے کہ عام جانور (۷)

گائے کی زکوٰۃ

گائے بھی ان جانوروں میں ہے جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ــــ گائے میں زکوٰۃ کا نصاب تیس ہے، یعنی کم از کم ۳۰ گائیں ہو جائیں تو ان پر دو شرطوں کے ساتھ زکوٰۃ واجب ہوگی، ایک یہ کہ وہ ہمیشہ یا سال کا اکثر حصہ عمومی اور سرکاری چراگاہوں میں چرا کرتی ہو اور اس کے لئے مالک کو چارہ کا نظم کرنا نہ پڑتا ہو، دوسرے اس پر ایک سال کی مدت گذر چکی ہو، ان حالات میں اس پر گائے کا ایسا بچہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہوگا جو ایک سال مکمل کر چکا ہو (تبیع) پھر چالیس سے ساٹھ تک

(۱) المیزان الکبری: ۶/۲
(۲) الهدایہ: ۱۸۱/۱
(۳) الفقه علی المذاهب الاربعه: ۱۲/۱-۱۳
(۴) عالم گیری: ۳۲/۱، مطبوعہ: بیروت
(۵) الفقه علی المذاهب الاربعه: ۱۲-۱۳
(۶) المغنی: ۳۶۷/۹
(۷) المغنی: ۳۱۷/۹، لیکن اگر اونٹ کی طرح نحر کیا جائے تب بھی ائمہ اربعہ اس کے جواز پر متفق ہیں البتہ خلاف مستحب ہے، حوالہ سابق: ۳۱۸

ایک دو سالہ نر یا مادہ بچہ بہ طور زکوۃ واجب ہوگا، (مسن) اسی طرح چالیس پر ایک دو سالہ بچہ (مسن) اور تیس پر ایک ایک سالہ بچہ (تبیع) کے لحاظ سے زکوۃ ادا کی جائے گی۔ (۱)

ہندوستان میں ذبح گاؤ کی ممانعت

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ملک ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے کیا یہ بات روا ہوگی کہ ذبح گاؤ پر قانونی پابندی کو تسلیم کرلیا جائے، جیسا کہ اس ملک کی اکثریت کا مذہبی عقیدہ ہے ـــــ تو شرعی احکام اور مصالح ہر دو کا تقاضا ہے کہ اس قسم کے مطالبات اصولی طور پر نہ مانے جائیں۔

اول اس لئے کہ "ذبیحہ" کی حیثیت شعار اسلام کی ہے، ذبیحہ میں ذبح کا طریقہ اور ذبح کئے جانے والے جانوروں کی حلت و حرمت دونوں داخل ہے، اور اس کی سب سے واضح دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من صلّی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذالک المسلم الذی له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله فی ذمته. (۲)

جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے، جس کو اللہ اور اس کے رسول کا عہد حاصل ہے لہٰذا اللہ کے عہد میں عہد شکنی نہ کرو۔

یہاں مسلمانوں کی نماز میں شرکت، کعبہ مکرمہ کا بحیثیت قبلہ استقبال اور مسلمانوں کے ذبیحہ کو حلال تصور کرنے اور کھانے کو اسلام کی علامت، مسلمانوں کا امتیاز اور خدا اور رسول ﷺ کی پناہ میں آجانے کا نشان قرار دیا گیا ہے، اور "شعار" ان ہی امور کو کہتے ہیں جو اسلام کا مظہر اور نشان ہوں۔

اور جہاں تک گائے کے اسلامی ذبیحہ ہونے کی بات ہے تو اس کی حلت پر تمام اُمت کا اتفاق ہے (۳) قرآن مجید میں اس کی حلت صراحۃً ثابت ہے (۴) آپ ﷺ نے قربانی گاؤ کی اجازت بھی دی ہے (۵) خود آپ ﷺ نے سیدنا عائشہؓ اور دیگر امہات المومنین کی جانب سے گائے کی قربانی فرمائی ہے (۶) اور آپ ﷺ کے حضور میں دیگر صحابہ کرامؓ نے بھی، (۷) حضرت بریرہؓ کے پاس صدقہ کے طور پر گوشت آیا انہوں نے بطور ہدیہ خدمت اقدس میں پیش کیا تو آپ ﷺ نے تناول بھی فرمایا۔ (۸)

اور "شعار اسلام" میں کوئی تساہل اور اس کے ترک پر اتفاق جائز نہیں۔

دوسرے جیسا کہ مذکور ہوا ذبح گاؤ، نص صریح کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے اور جن امور کا جواز بذریعہ نص ثابت ہو، ان میں نہ صرف اعتقاداً بلکہ عملاً بھی اپنے آپ کے

(۱) قدوری: ۴۵، شرح مہذب: ۴۱۶/۵، باب زکوۃ البقر
(۲) صحیح بخاری، عن انس: ۵۶/۱، باب فضل استقبال القبلة
(۳) علامہ دمیری شافعی: یحل اکلها بالاجماع، حیاۃ الحیوان "البقرہ"
(۴) ومن البقر اثنین (الانعام: ۱۴۴)
(۵) نسائی عن جابر: ۲۰۲/۲، باب ما تجزئنی عنه البقر فی الضحایا
(۶) مسلم عن جابرؓ: ۴۲۴/۱، باب جواز الاشتراک فی الهدی واجزاء البدنة
(۷) ابوداؤد: ۳۸۸/۲، ط: دیوبند
(۸) نسائی عن عائشہ: ۳۶۶/۱، باب اذا تحولت الصدقة

لئے اس کے ترک کا ارادہ کر لینا درست نہیں، چنانچہ قرآن مجید میں خود رسول اللہ ﷺ کو شہد نہ کھانے کی قسم کھانے پر تنبیہ کی گئی ہے، حالانکہ یہ اعتقاداً تحریم نہ تھی، بلکہ صرف عملاً اس کے استعمال نہ کرنے کا عہد تھا، ''ایجاب مباح'' کے موضوع پر ایک گونہ تفصیل کے ساتھ ''اباحت'' کے تحت بحث کی جا چکی ہے۔

تیسرے ''شعار کفر'' ہے اور اکثر ادوار میں کفر و شرک کا شعار رہا ہے، قرآن مجید خود شاہد ہے کہ بنی اسرائیل کو جس چیز نے شرک کی طرف مائل کیا وہ ''سامری کی سنہری'' گائے ہی تھی، پھر یہ تقدس ان کے دل میں اس قدر بیٹھ چکا تھا کہ ایک شخص کے قاتل کا پتہ چلانے کے لئے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ ذبح گاؤ کا حکم دیا گیا تو وہ شاید اسی وجہ سے مسلسل ٹال مٹول کی راہ اختیار کرتے رہے، اور بالآخر اللہ تعالیٰ نے بھی ان سے ٹھیک ویسی ہی سنہری گائے ذبح کرائی جو ''سامری'' کی ''مصنوعی گائے'' سے صورت و شکل میں مشابہت رکھتی تھی (۱) — ہمارے ہم وطن بھائیوں میں بھی قدیم زمانہ سے ذبح گاؤ کا ترک اور اس کی مخالفت مذہبی شعار بن گئی ہے، اور ہے اور اتنے دنوں سے ہے کہ خود ابوریحان بیرونی نے اپنے سفر نامۂ ہند میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (۲)

اور کسی ''شعار کفر'' کو قبول کر لینا اور اس کا احترام کرنا جائز نہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ اسلام قبول کرنے کے بعد جب محض اس بنا پر اونٹ کا گوشت کھانے سے رکے رہے کہ یہ تورات میں حرام ہے اور اسلام نے بھی صرف اجازت دی ہے، واجب قرار نہیں دیا ہے، تو حکم الٰہی نازل ہوا:

یایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافة ولا تتبعوا خطوات الشیاطن انه لکم عدو مبین. (بقرہ-۲۰۸)

اہل ایمان! اسلام میں پوری طرح داخل ہو جاؤ اور شیطان کے نقش قدم کی پیروی نہ کرو کہ وہ تمہارا کھلا دشمن ہے۔

گویا اس عمل کو شیطان کی پیروی اور اس کے نقش قدم پر چلنا قرار دیا گیا۔

چوتھے، اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ آج اگر آپ مصلحتہً اس کی اجازت دیدیں اور محض عملاً اس کے نہ کرنے سے اتفاق کر لیں تو رفتہ رفتہ اعتقاداً بھی اسے ناجائز اور اس کے کھانے کو معیوب سمجھا جانے لگے، یہاں تک کہ ایک بدعت جڑ پکڑ لے، اس کی متعدد مثالیں ہندوستان کے مسلم سماج میں موجود ہیں، نکاح بیوگان کو معیوب سمجھنا، تعدد ازدواج کو غلط نظر سے دیکھنا، ہندو عورتوں کی طرح سے سیندور وغیرہ کا رواج اور خود جن مقامات پر ہندوؤں کی غالب ترین آبادی ہے، اور ذبح گاؤ پر مکمل ممانعت ہے، مثلاً راجستھان، وہاں مسلمانوں میں بھی گائے کے متعلق خاص جذبۂ احترام جڑ پکڑ چکا ہے اور اگر خدانخواستہ ایسا ہو گیا تو پھر اصلاح آسان نہ ہوگی —— غالباً یہی وجہ تھی کہ حضرت مجدد الف ثانی نے اکبر کے سامنے جو مطالبات رکھے تھے ان میں ایک ذبح گاؤ کی اجازت بھی تھی۔

(۱) سورہ بقرہ میں واقعات کی تفصیل موجود ہے

(۲) تحقیق مافی الهند للبیرونی، مطبوعہ: دائرة المعارف، حیدرآباد

ان شرعی احکام و مصالح کے علاوہ سیاسی مصالح کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ایسے مطالبات کو کسی قیمت پر قبول نہ کیا جائے، اس لئے کہ آج اگر اسے تسلیم کرلیا جائے تو کل اذان و نماز، اسلامی جلسوں اور تہواروں اور تقریبات کی نوبت آئے گی، پھر کچھ لوگ اٹھیں گے جو مطلقاً ہر زندہ چیز کو ذبح کرنے اور قربانی کی مخالفت کریں گے اور مصلحت اور رفع فتنہ کی دلیل ہر شعار اسلامی کو مٹانے کا جواز پیش کرتی رہے گی۔

حیرت ہے کہ ہماری حکومت سیکولرزم اور غیر مذہبی مملکت ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور پھر بھی اس قسم کی پابندیاں عائد کئے ہوئی ہے، جو سراسر ہندوؤں کے مذہبی عقیدے پر مبنی ہے اور اسے معاشی تحفظ کا عنوان دے رہی ہے، نیز ہمارے ملک کے بڑے بڑے مصلحین و قائدین کا حال یہ ہے کہ انسان کی قیمتی جانوں اور معصوموں کی دن رات کی ہلاکت اور قتل و خون پر کبھی ان کی رگ اصلاح نہیں پھڑکتی اور نہ زبان ہلتی ہے، مگر تحفظ گاؤ کا مسئلہ اتنا اہم ہے کہ اس کے لئے پورے ملک کی مشنری متحرک ہو جاتی ہے، اور ان کے دل دھڑک اٹھتے ہیں، والی اللہ المشتکی۔

اسی پر ہمیشہ سے علماء ہند اور آخر دور میں خصوصیت سے حضرت مولانا سید ابوالمحاسن محمد سجادؒ اور حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا فتویٰ رہا ہے۔(۱)

بُکَاء (رونا)

نکاح میں

کنواری لڑکی سے اس کا ولی نکاح کی بابت دریافت کرے اور جواب میں وہ رونے لگے تو یہ خاموشی کے حکم میں ہوگا اور خاموشی ہی کی طرح یہ رونا بھی نکاح پر رضامندی متصور ہوگی، **وفی المنتقی الضحک والبکاء سکوت**، بعض حضرات کی رائے ہے کہ چیخ چیخ کر روئے تو یہ اس نکاح سے انکار سمجھا جائے گا، اور دھیمی آواز میں روئے تو نکاح پر رضامندی، **ولوبکت ان کان مع الصیاح فھورد ومع السکوت اجازۃ**۔(۲)

دراصل اس کا تعلق عرف رواج سے ہے اس طرح رونا جو رواجاً خفگی کو بتلاتا ہو نکاح سے انکار سمجھا جائے گا اور ایسا رونا جو عرف میں انکار نہ سمجھا جاتا ہو رضامندی سمجھی جائے گی۔

نماز میں

نماز میں اگر بلا آواز اس طرح روئے کہ صرف آنسو بہے، لیکن آواز پیدا نہ ہو اور حروف نہ بن پائیں تو یہ رونا خوف خداوندی سے ہو یا درد اور تکلیف جسمانی کی وجہ سے، بہر حال مفسد صلوۃ نہیں، ہاں اگر آواز بلند ہو اور حروف بن جائیں تو اگر یہ جنت و دوزخ کے ذکر کی وجہ سے ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی اور جسمانی تکلیف کی بنا پر ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی۔(۳)

---

(۱) اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے امداد الفتاوی: ۳، فتوی مولانا تھانویؒ و مرتبہ مولانا مفتی محمد شفیعؒ میں رسالہ "الاعتصام بحبل شعائر الاسلام" اور "تصلیۃ سفر لمانع تضحیۃ البقر" ۲/ ۵۷۶-۵۹۶ دیکھی جائے

(۲) خلاصۃ الفتاوی: ۲/ ۲۸

(۳) فتاوی قاضی خان علی ھامش الھندیہ: ۱/ ۱۳۶، حنابلہ کے یہاں رونے کی وجہ سے کم سے کم دو حرف پیدا ہو جائیں تو نماز فاسد ہو جائے گی، الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۱، و کشاف القناع: ۱/ ۳۶۹

مردہ پر رونا

کسی شخص کی موت پر رونا جائز اور درست ہے، چاہے تدفین سے پہلے ہو یا تدفین کے بعد، بہ شرطیکہ نوحہ، سینہ کوبی، واویلا اور ایسی باتوں کے ساتھ نہ ہو جو خلاف شرع ہوں اور جن سے قضاء خداوندی پر خفگی مفہوم ہوتی ہو، (۱) خود رسول اللہ ﷺ سے فرزند رسول حضرت ابراہیم ؓ کی وفات پر رونا ثابت ہے، البتہ نوحہ سے منع فرمایا ہے، رہ گئی وہ حدیث جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "مردہ پر اس کے لوگوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے،" ان المیت لیعذب ببکاء اھله علیه . (۲)...... تو سلف صالحین کے نزدیک یہ اس شخص کی بابت ہے جو طریق جاہلیت کے مطابق اپنے رونے کی وصیت کر جائے۔

بلغم

"بلغم" کے معنی واضح ہیں۔

بلغم پاک ہے اور ناقض وضو نہیں

بلغم کی قئے کبھی سر کی جانب سے آتی ہے، اور کبھی پیٹ کی جانب سے، سر کی جانب سے بلغم کی جتنی بھی قئے آئے، بالاتفاق اس وجہ سے وضوء نہ ٹوٹے گا اور پیٹ کی جانب سے چڑھنے والی قئے کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف رائے ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ قئے اگر منہ بھر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا (۳) فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کی رائے پر ہے اور احتیاط امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنے میں ہے ــــــ البتہ اگر بلغم کے ساتھ کھانا وغیرہ ملا ہوا ہو اور وہ منہ بھر ہو تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی وضو ٹوٹ جائے گا (۴) پھر فقہ کا یہ اصول ہے کہ جسم سے نکلنے والی جو چیزیں ناقض وضو نہیں ہوتیں وہ ناپاک بھی نہیں ہوتیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلغم ناپاک نہیں، ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک بھی بلغم کے پاک ہونے کے سلسلے میں وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے (۵) نیز بلغم کی قئے سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وضوء بھی نہیں ٹوٹتا۔ (۶)

بُلوغ

شرع اسلامی میں انسان اسی وقت تمام احکام کا مکلف اور پابند ہوتا ہے، جب وہ بالغ ہو جائے، اس لئے کہ بلوغ عام حالات میں فہم وشعور، جسمانی نشو ونما اور صلاحیت کے ایک منزل تک پہونچ جانے کی علامت ہے، چنانچہ بالغ ہونے کے بعد حسب صلاحیت تمام عبادتیں اس پر فرض ہو جاتی ہیں، نکاح و طلاق، خرید وفروخت، ہبہ و وصیت، وقف و عاریت، اجارہ و کفالت وغیرہ جملہ معاملات میں وہ خود مختار ہو جاتا ہے، نابالغی کی حالت میں باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی کے نکاح کی صورت میں بالغ ہوتے ہی اسے اختیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے

(۱) دیکھئے: الدر المختار :۸۴۱/۱، الشرح الصغیر :۵۷۷/۱، مغنی المحتاج:۳۵۵/۱، المغنی:۵۳۵/۲

(۲) ترمذی، عن عمر :۱۹۵/۱، باب ماجاء فی کراھیة البکاء علی المیت

(۳) شرح الوقایہ:۱۰/۱، مطبوعہ نولکشور، کتاب الطھارة

(۴) الفتاوی الھندیہ :۱۰/۱

(۵) الفقه الاسلامی و ادلته:۱۴۳/۱-۱۴۸

(۶) الفقه الاسلامی و ادلته:۲۶۹/۱-۲۷۰

تو اس نکاح کو باقی رکھے، ورنہ رد کردے اسے فقہ کی اصطلاح میں ''خیار بلوغ'' کہتے ہیں۔

(خیار بلوغ ہی کے ذیل میں اس کی تفصیل ذکر کی جائے گی)

علامات بلوغ

بلوغ کی ایک علامت تو مرد وعورت کے درمیان مشترک ہے اور وہ ہے بیداری یا نیند کی حالت میں انزال منی، کچھ علامتیں عورتوں کے ساتھ مخصوص ہیں، حیض (ماہواری کا جاری ہوجانا) اور حاملہ ہوجانا۔(۱)

اس کے علاوہ امام ابو یوسفؒ نے زیر ناف سخت بال کے اُگ آنے کو بھی بلوغ کی علامت قرار دیا ہے، سخت بال سے مراد یہ ہے کہ صرف سبزہ نہ ہو، چھاتیوں کے ابھار کو بھی بعض حضرات نے عورتوں کے بلوغ کی علامت قرار دیا ہے، بعض فقہاء کے یہاں بغل اور مونچھوں کے بال کو بھی علامت بلوغ میں شمار کیا گیا ہے۔(۲)

بلوغ کی عمر

اور اگر عام عادت کے لحاظ سے یہ علامات بروقت ظاہر نہ ہوں تو اب عمر کے اعتبار سے بلوغ کا فیصلہ کیا جائے گا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ۱۸ سال میں لڑکوں اور ۱۷ سال میں لڑکیوں کے بلوغ کا فیصلہ کیا جائے گا، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر دو کے لئے عمر بلوغ ۱۵ سال ہے(۳) اور اسی پر فتوی ہے۔(۴)

دراصل اس مسئلہ کا تعلق ہر جگہ کے جغرافیائی اور موسمی حالات، غذا، ماحول اور معاشرت وغیرہ سے ہے اور فقہ سے زیادہ اس مسئلہ کا تعلق طب سے ہے۔

بلوغ کی کم سے کم عمر احناف کے نزدیک لڑکوں کے لئے ۱۲ سال ہے اور لڑکیوں کے لئے ۹ سال، اس سے کم عمر میں اگر بلوغ کا دعویٰ کریں تو معتبر نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ ظاہری حالات اور قرائن سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہو اور اس صورت میں اس کے ساتھ تمام احکام بالغوں جیسے ہوں گے۔(۵)

بناء

یہ لفظ مختلف معنوں کیلئے بولا جاتا ہے، ''بناء فی الصلوۃ'' یعنی نماز کو از سر نو ادا کرنے کے بجائے ادا شدہ حصہ پر باقی نماز کی بناء رکھنا(۶) اور اعادہ کے بغیر اس کی تکمیل کر دینا 'بناء' بمعنی ''عمارت'' اور ''بناء'' بمعنی بیوی سے ہمبستری وزفاف۔

درمیان نماز وضو ٹوٹ جائے

نماز میں اگر آدمی بالارادہ کوئی ایسی حرکت کرے جس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، مثلاً پیشاب، پائخانہ، ریح خارج کرنا، بالقصد نکسیر کا خون جاری کر دینا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور وضو کر کے از سر نو نماز ادا کرنی ہوگی، یہی حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت بھی ہے جب صاحب

(۱) القدوری: ۹۳، کتاب الحجر، الفتاویٰ الهندیہ: ۹۰/۳
(۲) الجوهرة النیرة: ۲، ائمہ ثلاثہ کے یہاں بھی موئے زیر ناف علامت بلوغ ہے، حاشیہ الشرح الصغیر للصاوی: ۴۰۴/۳، المیزان الکبری: ۸۸/۳
(۳) القدوری: ۹۳، المیزان الکبری: ۸۸/۲
(۴) الفتاویٰ الهندیہ: ۶۰/۳
(۵) حوالۂ سابق
(۶) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱۵۹/۱

نماز کے عمل کی وجہ سے تو وضو نہ ٹوٹا ہو، مگر کسی دوسرے آدمی کے عمل کے باعث وضو ٹوٹ جائے، جیسے بدن کے کسی حصہ میں زخم تھا، زخم کو کسی اور شخص نے دبا دیا، یہاں تک کہ اس سے خون بہہ پڑا، اب بھی وضو کے بعد نماز کا اعادہ کرنا ہوگا۔

ہاں اگر اپنے یا کسی دوسرے شخص کے عمل کے بغیر آپ سے آپ وضو ٹوٹ جائے، مثلاً پیشاب کا قطرہ بے اختیار ٹپک گیا، یا ریاح بلا ارادہ خارج ہوگئی تو وضو ٹوٹ جائے گا، مگر نماز فاسد نہ ہوگی اور اس کی گنجائش ہوگی کہ وضو کر کے دوبارہ باقی ماندہ نماز کو ادا کرلے، نماز کا اعادہ ضروری نہیں، اس کو پہلی نماز پر ''بناء'' کرنے سے فقہاء تعبیر کرتے ہیں، بلکہ یہ خود حدیث کی تعبیر ہے، مگر شرط یہ ہے کہ وضو کے لئے ضرورت سے زیادہ منافی صلوٰۃ کام نہ کرے، مثلاً جس قریب ترین جگہ پر پانی مل جائے وہاں وضوء کرلے دور نہ جائے، استنجاء نہ کرے، وغیرہ اور اس کی بھی محض اجازت ہے، مستحب ہے کہ وضو کر کے از سرِ نو نماز ادا کرلی جائے۔(۱)

اکثر فقہاء کے نزدیک ایسی صورت میں امام کی نماز فاسد ہوجائے گی، البتہ مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوگی، امام احمدؒ سے ایک قول احناف کے مطابق بھی منقول ہے وعن احمد انه يتوضاء ويبني. (۲)

معذور نماز کے دوران صحت مند ہوجائے

اگر ایک آدمی نے نماز کی ابتدائی رکعات عذر کی بنا پر بیٹھ کر پڑھیں، پھر طبیعت ایسی ہوگئی کہ کھڑا ہو کر نماز ادا کرے تو بعد کی رکعات کھڑا ہو کر ادا کرسکتا ہے، گویا حالت قیام کی نماز کی ''بناء'' حالت قعود کی نماز پر کی جاسکتی ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص اشارہ وایماء سے نماز ادا کر رہا تھا اور درمیان نماز وہ رکوع وسجدہ پر قادر ہوگیا تو اسے از سرِ نو نماز ادا کرنی ہوگی، یعنی رکوع و سجدہ والی نماز کی بناء اشارہ کی نماز پر نہیں ہوسکتی۔(۳)

ضعیف قوی کی امامت نہیں کرسکتا

امام ابوحنیفہؒ کا ایک اصول یہ ہے کہ نماز میں ''قوی'' کی بناء ''ضعیف'' پر نہیں رکھی جاسکتی، یعنی قوی درجہ کی نماز مقتدی کی ہو اور ضعیف درجہ کی امام کی جس پر مقتدی کے نماز کی بناء ہوتی ہے، تو یہ بات درست نہ ہوگی، چنانچہ اسی بنا پر امام صاحب کے یہاں نفل پڑھنے والا فرض نماز پڑھنے والے، اشارہ سے نماز ادا کرنے والا رکوع وسجدہ کے ساتھ نماز پڑھنے والے کی، اور معذور (جن کو خصوصی حالات کے تحت نواقض وضوء پیش آنے کے باوجود اسی حالت نماز میں ادا کرنے کی اجازت ہے) صحت مند آدمی کی امامت نہیں کرسکتا۔(۴)

عمارت کی بیع اور وقف

''بناء'' کا اطلاق ہر قسم کی عمارت پر ہوتا ہے، اگر کوئی شخص ''دار'' (گراؤنڈ) فروخت کرے تو ان حدود میں جو عمارتیں ہوں وہ بھی بیع میں داخل ہوں گی، گو کہ معاملہ کے وقت ان کا نام نہ لیا گیا ہو۔(۵) عمارت ان چیزں میں سے ہے جس کو وقف

(۱) خلاصة الفتاوی: ۱/۱۳۸ (۲) المغنی: ۱/۴۲۱

(۳) الفتاوی الهندیه: ۱/۷۰

(۴) خلاصة الفتاوی: ۱/۱۴۶، فقہاء کا اختلاف ''صلوٰۃ'' میں ذکر کیا جائے گا (۵) قدوری: ۷۳، کتاب البیوع

کیا جانا درست ہے، البتہ یہ بات درست نہ ہوگی کہ عمارت تو وقف ہوجائے اور جس زمین پر وہ عمارت ہو اسے اپنے قبضہ میں رکھے اور وقف میں شریک نہ کرے، ایسی صورت میں "وقف" صحیح اور نافذ نہ ہوگا، اسی طرح زمین تو اجارہ یا عاریت کی ہو، مکان اپنا ہو اور اس مکان کو وقف کیا جائے یہ بھی درست نہ ہوگا۔(۱)

عمارت کا اجارہ

عمارت کو کرایہ پر لگانا اور لینا بھی درست ہے اور کرایہ دار کو اختیار ہے کہ وہ کوئی مکان کرایہ پر لینے کے بعد چاہے تو خود رہے، یا کسی اور کو کرایہ پر دیدے، یا کسی اور کو ٹھہرائے، یا کوئی بھی ایسا کام لے جس سے مکان کی موجودہ ہیئت یا پائیداری وغیرہ متاثر ہونے کا اندیشہ نہ ہو، البتہ اگر کوئی مکان حاصل کر کے اپنے کرایہ دار سے زیادہ رقم اور کرایہ دار سے وصول کرے اور وہ کرایہ اسی نوعیت کا ہو جو خود ادا کر رہا ہے، مثلاً اس نے پچاس روپے میں مکان کرایہ پر لیا اور سو روپیہ اپنے کرایہ دار سے وصول کر رہا ہے تو اسے یہ مزید پچاس روپے صدقہ کر دینا چاہئے۔(۲)

عمارت کا غصب

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں "اموال غیر منقولہ" عمارت و زمین وغیرہ پر جبری قبضہ پر "غصب" کا اطلاق نہیں ہوتا، لیکن اگر زبر دستی قبضہ کے بعد اس عمارت کو کوئی نقصان خود اس کے عمل یا رہائش کی وجہ سے پہونچ گیا تو اس کا ضامن اور ذمہ دار قرار پائے گا(۳) اور اگر کسی شخص نے زمین غصب کی اور اس پر کوئی عمارت بنادی تو غاصب کو کہا جائے گا کہ وہ اس عمارت کو اکھاڑ دے اور مالک کی زمین کو فارغ کر دے، اگر اس عمارت کے اکھاڑنے کی وجہ سے زمین کو نقصان پہونچ سکتا ہو تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ وہ عمارت کی وہ قیمت غاصب کو ادا کر دے، جو اکھاڑنے کے بعد تعمیری سامانوں کی ہوسکتی ہے۔(۴)

عمارت رہن کے احکام

عمارت بہ طور "رہن" رکھی جاسکتی ہے، بہ شرطیکہ وہ متعین اور دوسروں کے حصہ سے علاحدہ ہو، مالک مکان کے سامان واسباب کی وجہ سے مصروف نہ ہو اور عمارت کسی اور چیز سے اس طرح متصل نہ ہو کہ وہ دوسری چیز بہ طور رہن نہ رکھی گئی ہو، مثلاً عمارت رہن ہو اور اس کی اصل زمین رہن نہ ہو، یہ صحیح نہیں ہے۔(۵)

بِنت (بیٹی)

شاید یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ لڑکیوں کی فطری نزاکت اور تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر اسلام نے لڑکوں کے مقابلہ لڑکیوں کی پرورش اور ان کے ساتھ حسن سلوک کو زیادہ اہمیت دی ہے،

---

(۱) الفتاویٰ الهندیه :۳۱۸/۲، الباب الثانی ، فی مایجوز وقفه و مالایجوز

(۲) الدر المختار علی هامش ردالمحتار :۱۷/۵-۱۸، باب مایجوز من الاجارة ومایکون خلافا فیها

(۳) قدوری:۱۴۱، کتاب الغصب

(۴) حوالہ سابق :۱۴۲

(۵) ردالمحتار والدر المختار:۳۱۵/۵-۳۱۶، باب مایجوز ارتهانه ومالایجوز

آپ ﷺ نے فرمایا: ”جس کو دو لڑکیاں ہوں، وہ اس کو تعلیم دے اور بہتر طور پر اس کی تربیت کرے تو جنت میں اس کو میرے ساتھ ایسی رفاقت ہوگی جیسی یہ دو انگلیاں، ایک صاحب نے دریافت کیا، اگر ایک ہی لڑکی ہو؟ آپ ﷺ نے فرمایا، تب بھی، (۱) لڑکوں کے متعلق حدیث میں ایسی پیشین گوئی نہیں ملتی۔

اسلام سے پہلے لوگ لڑکیوں کی پیدائش پر افسردہ خاطر اور آزردہ ہو جایا کرتے تھے، قرآن کریم نے اس کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

واذا بشر احدهم بما ضرب للرحمٰن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم . (الزخرف: ۲)

جب کسی کو اس کی لڑکی کی خبر دی جاتی ہے جو انہوں نے خدا کے لئے تراش رکھا ہے تو ان کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے اور وہ غصہ ہو جاتے ہیں۔

شاید یہی وجہ تھی کہ قدرتی طور پر پیغمبر اسلام ﷺ کی جو اولاد زندہ رہیں وہ سبھی خواتین تھیں اور آپ ﷺ نے ان کو وہ شفقت و محبت عطا فرمائی جو کوئی باپ مشکل ہی سے اپنی اولاد کو دے سکتا ہے، ام المومنین سیدنا حضرت عائشہ صدیقہ رضی عنہا (۵ نبوی م: ۵۸ھ) سے دریافت کیا گیا کہ آپ ﷺ سب سے زیادہ کس سے محبت کرتے تھے؟ فرمایا فاطمہ رضی اللہ عنہا (متوفی ۱۱ھ) سے، جب حضرت فاطمہؓ آتیں تو آپ ﷺ ان کے لئے کھڑے ہوتے، ان کو اپنی جگہ پر بٹھاتے، ان کی پیشانی کا بوسہ لیتے، مدینہ سے باہر کا سفر ہوتا تو سب سے آخر میں جن سے آپ ﷺ کی ملاقات ہوتی وہ آپ ﷺ کی یہی صاحبزادی ہوتیں اور سفر سے واپسی پر سب سے پہلے جن کے مکان تشریف لے جاتے وہ یہی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوتیں۔

کفالت و پرورش

والدین پر لڑکوں کی طرح بلکہ اس سے بڑھ کر لڑکیوں کی کفالت اور پرورش ضروری قرار دی گئی، لڑکا بالغ ہو جائے اور صحت مند اور کسب معاش کے لائق ہو جائے تو والدین پر اس کی پرورش کی ذمہ داری نہیں، لیکن لڑکی بالغ بھی ہو جائے اور شادی نہ ہوئی ہو، یا بیوہ ہو جائے یا شوہر طلاق دیدے تو اس کی تمام ضروریات کی کفالت والدین کے ذمہ رہے گی۔ (۲)

پھر اسلام نے اس قسم کے سلوک کو بھی روا نہیں رکھا ہے کہ لڑکوں کو لڑکیوں پر ترجیح دی جائے (۳) اور ان کے ساتھ امتیازی سلوک روا رکھا جائے، آپ ﷺ نے فرمایا جس کو لڑکی ہو وہ اس کو زندہ باقی رکھے، اس کے ساتھ حقارت کا معاملہ نہ کرے اور لڑکوں کو اس پر ترجیح نہ دے تو اللہ تعالیٰ اس کو جنت میں داخل فرمائیں گے۔

وہ معاشرہ جہاں لڑکیوں کو زندہ دفن کیا جانا ایک معمولی بات تھی اور صنف نازک کا وجود بھی باعث ننگ و عار تھا، اسلام نے ان کے مزاج و مذاق میں ایسا تغیر پیدا کیا کہ ایک سفر کے بعد آپ ﷺ مکہ سے واپس ہو رہے ہیں تو حضرت حمزہؓ کی

(۱) ترمذی، عن انس بن مالک: ۱۳/۲، باب ماجاء فی النفقة علی البنات
(۲) کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه: ۵۸۵/۴، مبحث نفقة الاولاد
(۳) ابوداؤد، عن ابن عباسؓ: ۷۰۰/۲، کتاب الادب، باب فضل من عال یتامی

صاحبزادی حضرت امامہؓ کے حق پرورش کے لئے حضرت علی، حضرت جعفراور حضرت زید بن حارثہؓ میں کشمکش ہورہی ہے، حضرت علیؓ مدعی ہیں کہ امامہؓ میری چچازاد بہن ہیں، حضرت جعفرؓ کہتے ہیں کہ یہ میری چچازاد بہن بھی ہیں اوران کی خالہ میری زوجیت میں ہیں اور حضرت زیدؓ کا کہنا ہے کہ حضرت حمزہؓ ان کے اسلام بھائی تھے، اس لئے وہ پرورش کے زیادہ حقدار ہیں، یہاں تک کہ آپ ﷺ نے حضرت جعفرؓ کے حق میں فیصلہ فرمایا کہ خالہ ماں کے برابر ہوتی ہے۔(۱)

نکاح

بالغ ہونے کے بعد اسلام نے بڑی حد تک لڑکی کو اس طرح خودمختار رکھا ہے کہ جس طرح لڑکوں کو وہ اپنے مال و جائیداد کی خود مالک ہوگی اور اپنے اختیارات اور تصرف میں مکمل طور پر آزاد ہوگی، اگر یتیم تھی تو بالغ ہونے (رشد-النساء:۶) کے بعد اس کا مال خود اس کے حوالے کردیا جائے گا، انہی معاملات میں نکاح بھی ہے، نکاح میں بھی عورت پر کسی کی رائے اور پسند کو مسلط نہیں کیا گیا ہے، بلکہ خود اس کی پسند اور اجازت ہی سے اس کا نکاح ہو سکے گا، آپ ﷺ نے اس کی ہدایت دیتے ہوئے فرمایا: ''البکر تستامر'' کنواری لڑکی سے مشورہ کیا جائے گا، ''لاتنکح الایم حتی تستامر'' شوہر دیدہ عورت سے نئے نکاح کے لئے اجازت حاصل کی جائے گی (۲) ایک خاتون نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں مقدمہ کیا کہ ان کے والد نے ان کی اجازت کے بغیر نکاح کردیا ہے، تو آپ ﷺ نے اس نکاح کو کالعدم قرار دیا۔(۳)

اگر لڑکی کفو میں جو حسب نسب، دین واخلاق اور معاشی لحاظ سے اس کے خاندان کا ہم پلہ ہو، اور سماجی اعتبار سے ایسی اونچ نیچ نہ ہو کہ مستقبل میں ازدواجی زندگی میں، عدم توازن پیدا ہو جائے، نکاح کرنا چاہے تو اس کے سرپرستوں کو اس کا حق نہیں ہے، کہ وہ اس پر جبر اور دباؤ کا مظاہرہ کریں اور اس کو اس رشتہ سے باز رکھیں، قرآن مجید نے اس سلسلہ میں ہدایت دیتے ہوئے کہا ہے۔

ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن .

(البقرہ:۲۳۲)

اور ان کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کرلیں۔

البتہ چونکہ لڑکیوں کا دائرۂ کار درونِ خانہ ہے اور وہ تجربات وشعور کم رکھتی ہیں، اس لئے اسلام نے یہ اخلاقی ہدایت بھی دی ہے کہ وہ اپنے سرپرستوں کے مشورہ کو نظرانداز نہ کریں اور اگر رشتہ میں خاندان، اخلاق، پیشہ ومشغولیت یا معاشی اعتبار سے اونچ نیچ کی شکل پیدا ہو جائے تو سرپرستوں کو اس بات کا حق دیا گیا ہے کہ وہ قاضی شریعت کے مشورہ سے اس نکاح کو منسوخ کرادیں۔

و اذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو

---

(۱) مسلم عن ابن عباس :۱/۴۵۵،باب استیذان الثیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت

(۲) بخاری ، عن ابی ہریرة:۲/۷۷۱،باب لاینکح الاب وغیرہ البکر والثیب الابرضاھا ، عن خنساء بنت خذام

(۳) الھدایہ:۲/۳۰۰

فللاولیآء ان یفرقوا بینهما. (۱)

اور جب عورت غیر ہمسر سے نکاح کرلے تو سرپرستوں کو حق ہے کہ وہ دونوں میں تفریق کرا دے۔

یہ مسلک امام ابوحنیفہؒ کا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک عورت اپنا نکاح خودنہیں کرسکتی، بلکہ اولیاء ہی اس کا نکاح کریں گے۔ (۲)

اور اگر نابالغی کی حالت میں لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور سرپرست (ولی) نے کردیا ہو یا باپ اور دادا ہی نے کیا ہو، لیکن وہ اپنے اختیارات کے غلط استعمال اور معاملات کی ناتجربہ کاری میں معروف ہوں (**معروف بسوء الاختیار**) تو بالغ ہونے کے بعد لڑکیوں کو اس بات کا اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اپنے سرپرست کا کیا ہوا نکاح مسترد کردیں، فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''خیار بلوغ'' کہتے ہیں۔

(تفصیل کے لئے لفظ ''خیار'' ملاحظہ ہو)

میراث

میراث میں بیٹی کی تین حالتیں ہوتی ہیں، اول یہ کہ وہ تنہا ہو، اس کے ساتھ بھائی بہن نہ ہوں، ایسی صورت میں متروکہ جائداد کا نصف حصہ اس کو ملے گا۔

دوم یہ کہ اس کے ساتھ بھائی نہ ہوں، البتہ وہ خود دو یا اس سے زیادہ بہنیں ہوں، ایسی صورت میں والدین کے متروکہ میں دوتہائی بیٹیوں میں تقسیم ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس کے ساتھ بھائی بھی ہو، اب اس طرح متروکہ جائداد تقسیم ہوگی کہ بیٹیوں کا حصہ بمقابلہ بیٹوں کے دوگنا اور بیٹیوں کا بمقابلہ بیٹوں کے نصف ہوگا۔ (۳)

یہ تینوں صورتیں قرآن مجید کی اس آیت سے صراحۃً ثابت ہیں۔

یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ماترک وان کانت واحدة فلها النصف.

(نساء-۱۱)

اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری اولاد کی بابت حکم دیتا ہے کہ لڑکے کا حصہ دولڑکیوں کے حصہ کے برابر ہے، اور اگر دو سے زیادہ عورتیں ہی ہوں تو وہ متروکہ کے دو تہائی کی حقدار ہیں اور اگر تنہا ایک ہوں تو نصف کی۔

تاہم بیٹیاں ان رشتہ داروں میں ہیں جو کسی طور پر میراث سے محروم نہیں ہوتیں۔

کچھ لوگ اس تقسیم کو غیر منصفانہ کہتے ہیں، مگر یہ وہی لوگ کہہ سکتے ہیں جن کا ذہن یا تو اسلام کے بارے میں پہلے سے صاف نہ ہو، یا وہ اسلام کے مجموعی نظام حیات سے واقف نہ ہوں۔

اسلام نے بیوی کی پرورش، بال بچوں کی کفالت غریب ماں باپ کی ضروریات کی تکمیل اور بعض حالات میں نابالغ بھائی بہن کی تعلیم وتربیت کا سارا بار تنہا مرد پر رکھا ہے اور عورت کو ان تمام ذمہ داریوں سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، عورت پر اصولاً کسی قسم کی کوئی معاشی ذمہ داری نہیں رکھی گئی ہے، اس لئے

---

(۱) ھدایہ، جزء دوم: ۳۲۰

(۲) رحمۃ الامۃ: ۲۶۳

(۳) سراجی فی المیراث: ۲۴

فطری بات ہے کہ عورت کے مقابلہ مرد کا حصہ زیادہ رکھا جانا چاہئے تھا، اس کے علاوہ وراثت کی تقسیم میں بظاہر اس فرق کے باوجود عملاً لڑکی ہی کی زیادہ رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے، مثلاً فرض کر لیجئے کہ ایک شخص کا انتقال ہوگیا اور اس نے ایک لڑکی اور ایک لڑکا چھوڑا، مرنے والے کی متروکہ جائداد تین ہزار تھی، اب لڑکے کو دو ہزار اور لڑکی کو ایک ہزار ملا، جب لڑکی کا نکاح ہوگا تو اس کو دو ہزار روپے بطور مہر مل جائیں گے اور لڑکے کو دو ہزار روپے بطور مہر دینا پڑے گا اس طرح لڑکے کے پاس عملاً کچھ باقی نہیں رہا اور لڑکی کو اتنی رقم حاصل ہوگئی جو پوری متروکہ جائیداد کے مساوی ہوسکتی ہے۔

ہبہ

یہ حکم وراثت کا ہے، اگر والدین اپنی حیات میں اپنی اولاد کو جائیداد ہبہ کرنا چاہیں تو آیا وراثت ہی کے تناسب سے لڑکی کے مقابلہ لڑکوں کو دوہرا حصہ دیا جائے گا، یا لڑکوں اور لڑکیوں کو مساوی حصے دئے جائیں گے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، مالکؒ اور صحیح تر روایت کے مطابق امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کو مساوی حصے دئے جائیں گے، لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان ہبہ کی مقدار میں تفریق مناسب نہیں، امام احمدؒ، امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کے نزدیک موت کے بعد وراثت کی تقسیم میں لڑکوں اور لڑکیوں کے حصوں میں جو فرق رکھا گیا ہے، زندگی میں ہبہ کیا جائے تب بھی یہی فرق باقی رکھا جائے گا۔(۱)

''بیٹی'' باپ کے لئے محرم ہے اور پردہ، سفر، حرمت نکاح وغیرہ میں اس کے وہی احکام ہیں جو دوسرے محرم رشتہ داروں کے ہیں ——— ''نسبی بیٹی'' کے علاوہ فقہ اسلامی کی رو سے بیٹی کی دو اور قسمیں ہیں، جن کے بعض احکام نسبی بیٹی کی طرح ہیں اور بعض مختلف۔

رضاعی بیٹی کے احکام

''رضاعی بیٹی'' وہ ہے جو کسی عورت کا دودھ پی لے، اب وہ اس عورت کی اور اس کے واسطہ سے اس کے شوہر کی جس کی وجہ سے اس کے تھن میں دودھ آیا ''بیٹی'' ہو جائے گی——— اس رشتہ کی وجہ سے نفقہ و وراثت کا استحقاق پیدا نہیں ہوتا، بلکہ صرف پردہ اور حرمتِ نکاح میں اس کی حیثیت ''بیٹی'' کی ہوتی ہے، وہ اپنے رضاعی باپ اور اس کے اصول یعنی دادا وغیرہ پر اور رضاعی ماں کی وجہ سے اس کے بیٹوں اور اولاد کی اولاد پر حرام ہوجاتی ہے، اسی طرح ''رضاعی باپ'' کے بھائی اس کے چچا قرار پائیں گے۔

(دیکھئے: رضاعت)

سوتیلی بیٹی کے احکام

''ربیبہ'' یعنی ''سوتیلی بیٹی'' درحقیقت بیٹی ہوتی ہی نہیں ہے، اسی لئے اصلاً نہ اس کے نفقہ کی ذمہ داری اس پر ہے، نہ وہ اپنے سوتیلے باپ کے مال سے وراثت پائے گی، نہ اسے براہ راست اس لڑکی کے متروکہ سے حصہ ملے گا، البتہ چونکہ اس لڑکی کی ماں اس شخص کی منکوحہ ہوتی ہے، اس لئے وہ اس پر حرام ہوگی ——— تاہم سوتیلی بیٹی اسی وقت حرام ہوگی جب کہ اس کی ماں سے دخول کر چکا ہو، اگر دخول سے پہلے ہی علاحدگی

(۱) ملاحظہ ہو: المغنی: ۵/۳۸۸، رحمۃ الامۃ: ۲۴۱، اور یہی زیادہ قرین انصاف ہے۔۱۲ خالد

ہوگئی تو وہ اس مرد کیلئے حلال ہوگی۔(۱) پھر اسلام نے قانونی طور پر مرد کو اس کی سوتیلی بیٹی کی کفالت کی ذمہ داریوں سے بری رکھا ہے، لیکن اس کے قلب وضمیر کو یہ دعوت بھی دی ہے کہ ایسی یتیم و بے سہارا لڑکیاں تمہاری پرورش و پرداخت میں ہونی چاہئیں اور تم کو اپنا دست رحم ان کے سروں پر رکھنا چاہئے، قرآن مجید نے ''فی حجورکم'' (نساء:۲۳) کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

بنت لبون

لغوی معنی ہیں ''دودھ والی کی بیٹی''، یہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس نے دو سال مکمل کر لئے ہوں اور تیسرے سال میں قدم رکھا ہو، اس لئے کہ عادتاً ایک بچہ کے دو سال مکمل کرنے تک اس کی ماں دوسرا بچہ جننے کے بعد ''دودھ والی'' ہو جاتی ہے، اگر کسی آدمی کے پاس ۳۶ تا ۴۵ اُونٹ ہوں تو بہ طور زکوٰۃ کے ایک ''بنت لبون'' ادا کرنا ہوگا(۲) فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

بنت مخاض (ایک سالہ اونٹنی)

لغوی معنی ہیں ''حاملہ کی بیٹی''، اصطلاح میں وہ اونٹنی مراد ہوتی ہے جو ایک سال مکمل کر کے دوسرے سال میں قدم رکھے، اس لئے کہ بچہ کے ایک سال کی تکمیل تک اس کی ماں عموماً حاملہ ہو جاتی ہے، ۲۵ تا ۳۵ اونٹ میں ایک ''بنت مخاض'' بہ طور زکوٰۃ واجب ہے(۳) یہ بھی فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

بنج (بھنگ)

دواءً بھنگ کھانا

ایک خاص قسم کا پھل ہوتا ہے جس کے کھانے سے نشہ پیدا ہوتا ہے۔

صاحب کفایہ نے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے اس شخص کی طلاق کے بارے میں سوال کیا گیا جو بھنگ کھا کر نشہ میں مبتلا ہو جائے اور اسی حالت میں طلاق دیدے، امام صاحب نے جواب دیا کہ اگر وہ بھنگ کو بھنگ سمجھ کر کھائے اور پھر یہ نوبت آجائے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔(۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ مسکر اور نشہ آور ہونے کی بنا پر بھنگ کا استعمال درست نہیں ہے، البتہ دواءً اس کا استعمال درست ہوگا، جیسا کہ ذیل کی بعض تصریحات سے معلوم ہوتا ہے۔

بھنگ کھا کر طلاق دیدے؟

بھنگ کی وجہ سے نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ ——— اس سلسلہ میں ذرا تفصیل ہے، اگر بھنگ کا استعمال دواءً کیا گیا، پھر اس سے نشہ پیدا ہوا اور اس نے طلاق دیدی تو طلاق واقع نہ ہوگی ''لو ذھب عقله من دواء لم

(۱) ولابنت امراته التی دخل بها ، الهدایه ربع دوم:۲۸۸

(۲) ترمذی عن سالم عن ابیه:۱/۱۳۶-۱۳۵، باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل و الغنم

(۳) قدوری:۴۴

(۴) الکفایه علی الهدایه:۳/۴۲، کتاب الطلاق ، خلاصة الفتاوی:۲/۷۵، الجنس الاول

تطلق "(۱) اسی طرح اگر کسی نے بھنگ کے استعمال پر مجبور کر دیا ، یا وہ خود کسی وجہ سے اس پر مجبور اور مضطر ہو گیا تو اب بھی اس کے نشہ میں دی گئی طلاق واقع نہ ہوگی ، اس لئے کہ یہ فخر الاسلام بزدوی کے الفاظ میں "سکر مباح" ہے۔(۲)

لیکن فقہاء کی بعض عبارتیں ایسی بھی ہیں کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بھنگ کے نشہ کی طلاق مطلقاً واقع نہیں ہوگی ، چنانچہ صاحب ہدایہ امام ابو یوسفؒ اور امام طحاویؒ کی اس رائے پر کہ نشہ کی طلاق مطلقاً واقع نہیں ہوتی ، فرماتے ہیں:

فصار كزواله بالبنج والدواء . (۳)

پس شراب پی کر عقل کا زائل ہو جانا ایسے ہی ہے جیسے بھنگ اور دوا کی وجہ سے عقل کا زائل ہو جانا۔

علامہ طاہر بخاری لکھتے ہیں:

والذی شرب الدواء مثل البنج فتغیر عقله لا يقع . (۴)

جس نے دوا پی ، جیسے بھنگ اور اس کی عقل زائل ہوگئی (پھر اس نے طلاق دی) تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور فتاوی عالمگیری میں "تہذیب" نامی کتاب کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

اجمعوا انه لو سكر من البنج ، لايقع طلاقه واعتاقه. (۵)

اس پر اتفاق ہے کہ بھنگ سے نشہ پیدا ہو گیا تو اس کی نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ اس کی آزادی نافذ ہوگی۔

غالباً متاخرین فقہاء کی رائے بدل گئی تھی اور وہ اس کے از راہ نشہ بہت زیادہ استعمال کی وجہ سے ایسے شخص کی طلاق کو بھی واقع قرار دیتے تھے ، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں مذکورہ مسئلہ کے نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

ومن سكر من البنج يقع طلاقه ويحد لفشو هذا الفعل بين الناس وعليه الفتوى في زماننا. (۶)

جس کو بھنگ سے نشہ آ گیا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی اور لوگوں کے درمیان اس کے عام ہو جانے کی وجہ سے شراب نوشی کی سزا بھی جاری ہوگی اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔

اس طرح فتویٰ تو اس کی طلاق ہو جانے ہی پر ہے اور ائمہ اربعہ کے نزدیک راجح نشہ حرام کی طلاق کا واقع ہو جانا ہی ہے۔ لیکن فقہاء احناف میں طحاوی ، کرخی اور شوافع میں مزنی کو اس سے اختلاف ہے۔(۷)

(تفصیل سکران کے تحت مذکور ہوگی)

(۱) خلاصة الفتاوی :۲/۷۴

(۲) الكفايه على الهدايه:۲/۴۰، و كذا يستفاد من الفتاوى الهنديه:۲/۴۸، فصل فيمن يقع طلاقه

(۳) الهدايه:۲/۳۳۸، کتاب الطلاق

(۴) خلاصة الفتاوی:۲/۷۵، کتاب الطلاق، الجنس الاول

(۵) الفتاوی الهنديه:۲/۴۸

(۶) حوالۂ سابق

(۷) الفقه الاسلامی و ادلته :۷/۳۶۶

بندقہ (بندوق)

ایک درہم کو بھی کہتے ہیں، سخت اور خشک پائخانہ کو بھی اور گول ڈھیلے کو بھی، جس کو پھینکا جائے۔(۱)

پہلے زمانہ میں جو بندوق استعمال کی جاتی تھی، اس کی حیثیت اور قوت کا اس کے اس معنی ہی سے اظہار ہو جاتا ہے، اسی لئے فقہاء متقدمین نے بندوق کو آلاتِ جارحہ میں شمار نہیں کیا ہے، بلکہ ان آلات میں رکھا ہے جن کے ذریعہ محض چوٹ لگائی جاسکتی ہے، بتدریج بندوق کی گولیوں کی وضع بدلتی رہی، یہاں تک کہ اس کیلئے "بارودی" گولیوں کا استعمال شروع ہوا جس نے اس کی قوت میں زبردست اضافہ کردیا، اس لئے موجودہ بندوق کو اس زمانہ کی بندوقوں پر قیاس کرنا درست نظر نہیں آتا، اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل نکات کو سامنے رکھنا چاہئے۔

۱ - یہ بات ظاہر ہے کہ شریعت کا منشاء ذبح کے ذریعہ جانور کے جسم میں موجود اس خون کو بہانا اور اس کو اچھی طرح خارج کردینا ہے، جو رگوں میں گردش کرتا ہے، گلا گھونٹے ہوئے (منخنقہ)، چوٹ کھا کر مرے ہوئے (موقوذہ) جانوروں کی حرمت اسی لئے ہے کہ اس میں یا تو خون کا اخراج نہیں ہوتا، یا پوری طرح نہیں ہو پاتا، بندوق کے ذریعہ مشاہدہ ہے کہ اس کے وار سے پوری طرح خون کا اخراج ہوتا ہے، جبکہ فقہاء نے خون کے معمولی اخراج کو بھی جانور کی حلت کے لئے کافی تصور کیا ہے، جانور کے کھر اور سینگ پر تیر لگے تو ظاہر ہے خون کا اخراج ہو بھی تو کم ہی ہوگا، مگر فقہاء ایسے جانور کو بھی حلال قرار دیتے ہیں

فان اصاب السهم ظلفها اوقرنها فادمیٰ حلت. (۲)

۲ - بعض فقہاء نے ایسی بندوقوں کے شکار کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً "بندوقہ رصاص" (بارودی بندوق) علامہ دردیر مالکی لکھتے ہیں: **اما صيده بالرصاص فيوكل به لا نه اقوىٰ من السلاح .** (۳)

۳- بندوق کی بارودی گولیوں کی ایجاد کے بعد اس کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف رہا ہے، جہاں کچھ لوگوں نے اس کے شکار کو حرام قرار دیا وہیں بعض اہل علم نے مقصد ذبح پر نظر کرتے ہوئے اس کی حلت کا فتویٰ دیا۔

> **حاصله ان الصيد ببندق الرصاص لم يوجد فيه نص للمتقدمين لحدوث الرمي به بحدوث البارود في وسط المأة الثامنة واختلف فيه المتاخرون ، فمنهم من قال بالمنع قياساً على بندق الطين ومنهم من قال بالجواز كابي عبد الله القروى وابن غازى وسيد عبدالرحمن الفارسي لمافيه من انهار الدم والا جهاض بسرعة الذى شرعت الذكاة لاجله .** (۴)

حاصل یہ ہے کہ چھرّے کے بندوق سے شکار کے سلسلے میں متقدمین کی صراحت موجود نہیں، اس لئے کہ بندوق کے ذریعہ بارودی گولیوں کا پھینکنا

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون :۱/۱۴۲

(۲) خلاصة الفتاوی:۴/۲۹۲

(۳) الشرح الصغیر :۲/۱۶۲

(۴) حاشیه الشرح الصغیر:۲/۱۶۲

آٹھویں صدی کے وسط میں شروع ہوا ہے اور متاخرین کا اس میں اختلاف ہے، بعضوں نے مٹی کی گولی پر قیاس کرتے ہوئے اس کے شکار کو بھی ناجائز کہا ہے، اور بعض حضرات جیسے ابوعبداللہ قروی، ابن غازی اور سید عبدالرحمٰن فارسی اس کے شکار کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس میں خون کا بہنا اور بہ سرعت جان کا نکلنا پایا جاتا ہے، جس کے لئے ذبح کا طریقہ مشروع ہوا ہے۔

۴- موجودہ زمانہ کے وہ اہل علم جن کی قدیم مآخذ کے ساتھ جدید حالات پر بھی نظر ہے، بندوق کے شکار کو حلال و جائز قرار دیتے ہیں، ڈاکٹر وہبہ زحیلی جو ممتاز عرب علماء میں ہیں، فرماتے ہیں:

اما السلاح فيشترط ان يكون محددا كالرمح والسهم والسيف والبارود و نحو ذالك. (۱)

ہتھیار دھاردار ہو، جیسے نیزہ، تیر، تلوار اور بارود، وغیرہ۔

اس لئے راقم الحروف کا رجحان اسی طرف ہے کہ موجودہ وضع کی بندوق کے شکار کو درست ہونا چاہئے، تاہم یہ میری شخصی رائے ہے، فتویٰ نہیں، اس لئے عمل اسی پر کیا جائے جو جمہور کی رائے ہے **ولعل الله يحدث بعد ذالك امرا.** (بندوق کے ذریعہ قتل اور بندوق کے ذریعہ قصاص سے متعلق احکام "قتل" اور "قصاص" میں مذکور ہوں گے)

بِنْصِر

درمیانی (وسطیٰ) اور چھوٹی انگلی (خنصر) کے درمیان کی انگلی کو "بنصر" کہتے ہیں، کوئی شخص اگر کسی کی یہ انگلی کاٹ ڈالے تو اس کی دیت بھی وہی دس اونٹ ہے، جو عام انگلیوں کی ہے۔ (۲)

بُوم (اُلو)

اُلو کے فقہی احکام

مشہور پرندے کا نام ہے، جسے "اُلو" کہتے ہیں، ہمارے ملک ہندوستان میں بھی اور عربوں میں بھی زمانہ قدیم سے یہ تصور موجود ہے کہ یہ نحس پرندہ ہے، اسلام نے اس کی نفی کی ہے، اسلام میں خلقی طور پر نحس اور بدفالی کا کوئی تصور نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "لاطیرۃ" پرندوں سے نحس لینا غلط ہے اور اس کی کوئی حقیقت نہیں، یہ ان جانوروں میں ہے جن کا کھانا امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں حلال اور امام شافعیؒ کے یہاں حرام ہے (۳) اور جن جانوروں کا کھانا حلال ہے، اس کا جھوٹا پاک ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ان کے پیشاب پائخانہ اسی طرح ناپاک ہیں، جس طرح دوسرے جانوروں کے۔

بَوْل (پیشاب)

انسانوں کا پیشاب ناپاک ہے، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا پیشاب بھی ناپاک ہے، احناف کے یہاں اسی لئے یہ

---

(۱) الفقه الاسلامي و ادلته: ۳/۷۰۲ (۲) هنديه: ۶/۲۶

(۳) الميزان الكبرى: ۲/۶۵، كتاب الاطعمه، علامہ طاہر بخاری نے بھی حرام جانوروں کی مفصل فہرست میں "بوم" کا ذکر نہیں کیا ہے، خلاصة الفتاوى: ۴/۳۰۲، لیکن شیخ عبدالرحمٰن الجزیری کا بیان ہے کہ احناف کے سوا دوسرے فقہاء کے یہاں حرام ہے، الفقه على المذاهب الاربعه: ۲/۱

دونوں نجاست ’غلیظہ‘ کے زمرہ میں ہیں ـــــ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے، امام مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک ان کا پیشاب پاک اور امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ کے یہاں ناپاک ہے، (۱) اسی اختلاف کی بنا پر احناف کے یہاں اُن جانوروں کے پیشاب کو ’’نجاست خفیفہ‘‘ شمار کیا گیا ہے۔ (۲)

پیشاب اگر ایسی چیزوں میں لگ جائے کہ جن کے اندر اس کو جذب کر لینے کی صلاحیت ہے جیسے کپڑے اور چمڑے تو وہ اس کے بغیر پاک نہ ہوں گے کہ ان کو دھویا جائے، البتہ اس سے زمین مستثنیٰ ہے کہ زمین خشک ہو جائے تو پاک ہو جائے گی، اور اگر ایسی چیز میں پیشاب لگ جائے جو سیال مادہ کو اپنے اندر جذب نہیں کر سکتا، جیسے آئینہ، یا انسانی جسم، تو صرف پونچھ دینا بھی پاکی کے لئے کافی ہوگا۔ (۳)

پیشاب کے متعلق فقہاء کے درمیان ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ شیر خوار بچوں اور بچیوں کے پیشاب کا حکم یکساں ہوگا یا ان میں کچھ فرق ہے؟ ـــــ یہ امر تو متفق علیہ ہے کہ پیشاب دونوں ہی کے ناپاک ہیں، البتہ پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بچوں اور بچیوں دونوں کے پیشاب دھوئے جائیں گے، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بچوں کے پیشاب پر پانی چھڑک دینا (رش) کافی ہے لیکن بچیوں کا پیشاب پوری طرح دھویا جائے، یہ اختلاف دراصل ان الفاظ کے اختلاف پر مبنی ہے جو لڑکوں اور لڑکیوں کے پیشاب کے متعلق حدیث میں وارد ہوئے ہیں۔ (۴)

امام احمدؒ سے ایک رائے یہ بھی منقول ہے کہ شیر خوار لڑکے کا پیشاب پاک ہے۔ (۵)

بہائی (ایک گمراہ فرقہ)

’’بہائی‘‘ ایک گمراہ فرقہ ہے، جو مرزا حسین علی بہاء کی طرف منسوب ہے، یہ ایران کے علاقہ مازندان کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا، روس اور روسی حکمرانوں سے اس کے خاندان کے گہرے مراسم تھے، ۱۲۶۰ھ م ۱۸۴۴ء میں جب کہ اس کی عمر ۲۷ سال تھی ایک اور مدعی نبوت ’’باب‘‘ کے دین میں داخل ہو گیا تاہم اپنی بزدلی کی وجہ سے کبھی ان معرکہ آرائیوں میں شرکت کی جرأت نہ کر سکا، جو بابیوں اور ایرانی فرمانرواؤں کے درمیان پیش آئی، بلکہ تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ ہمیشہ اس نے روس کے چشم وابرو پر مسلمانوں میں تفریق کا کام انجام دیا، ۱۸۵۴ء میں چار ماہ جیل کاٹنے کے بعد بغداد جلاوطن کر دیا گیا، ۲۸ مئی ۱۸۹۲ء کو انتقال ہوا۔

بہاء کی متعدد کتابیں ہیں، جو عموماً صرف پانچ دس ورق کی ہیں، اس کی سب سے اہم کتاب ’’الاقدس‘‘ ہے جو بہائیوں کے عقیدہ میں تمام آسمانی کتابوں کے لئے ناسخ ہے، صرف ۲۲ صفحات کی ہیں، ان کے یہاں صبح، دوپہر اور شام میں تین

(۱) رحمة الامة :۱۱، المغنی :۱/۴۱۴

(۲) الهدایه مع الفتح :۱/۲۰۵، باب الانجاس

(۳) المغنی :۱/۴۱۵

(۴) هدایه :۱/۵۵-۵۶، باب الانجاس

(۵) رحمة الامه :۹

نمازیں ہیں اور ہر نماز میں تین رکعت، نماز میں جماعت حرام ہے، بہائیوں کے یہاں ۱۹؍ماہ اور ہر ماہ ۱۹؍دن کے ہوتے ہیں، آخری ماہ کا نام "علاء" ہے جس کا روزہ فرض ہے، لیکن روزہ میں بھی جماع کی اجازت ہے، بہائیوں کے یہاں اسی طرح کے مضحکہ خیز احکام ہیں، یہ زندیق و کافر ہیں اور ان کا وہی حکم ہے، جو عام کافروں کا ہے۔(۱)

بہیمہ (چوپایہ)

ان جانوروں کو کہتے ہیں جو چار پاؤں والے ہوں، چاہے خشکی کا جانور ہو یا پانی کا(۲) بعض حضرات کی رائے یہ کہ وہ تمام ہی جانور بہیمہ ہیں جن میں نطق اور بولنے کی صلاحیت نہیں، البتہ اس سے درندہ جانور اور پرندے مستثنی ہیں کہ ان کو بہیمہ نہیں کہا جائے گا۔(۳)

حلال وحرام چوپائے

بہائم کی حلت وحرمت کے سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جتنے بھی درندہ جانور ہیں وہ حرام ہیں، اور درندہ جانور وہ ہیں جو شکار کیلئے اپنے سامنے کے دانتوں کا استعمال کریں، جسے عربی زبان میں "ناب" کہتے ہیں، جیسے شیر، چیتا، کتا، بھیڑیا وغیرہ(۴) اور یہ حرمت اس کی اخلاقی دناءت، درندگی، چیر پھاڑ، بے رحمی وغیرہ کی وجہ سے ہے۔(۵)

اس کے علاوہ وہ جانور جو عذاب کے طور پر کسی قوم کی صورت مسخ کر کے بنائے گئے، مثلاً سور اور بندر، اور جو اپنی بیوقوفی اور خساست میں مشہور ہے، جیسے گدھا، ان کو بھی حرام قرار دیا گیا، اور وہ بھی جو صرف نجاست ہی کو اپنی غذا بنائے رہتے ہیں(۶) چنانچہ وہ اونٹ جو نجاست کو اپنی غذا بناتا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقہاء کے یہاں اس کا کھانا مکروہ اور امام محمدؒ کے یہاں حرام ہے(۷) گھوڑے کا گوشت امام ابوحنیفہؒ کے یہاں مکروہ ہے۔(۸)

جو جانور بحری ہیں اور ان کی پرورش پانی میں ہوتی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ان میں صرف مچھلی حلال ہے، کوئی بحری چوپایہ حلال نہیں۔(۹)

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "بحر")

چوپایہ کے ساتھ بدفعلی

فقہاء نے بہائم کے ساتھ انسان کے بدفعلی کرنے کے مسئلہ پر گفتگو کی ہے، حضرت ابن عباس ﷺ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے، لیکن خود حضرت ابن عباس ﷺ کا فتوی ہے کہ ایسے شخص پر حد جاری نہیں کی جائے گی، امام ترمذیؒ نے حضرت ابن عباس ﷺ کی طرف

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: البھائیہ ،نقد وتحلیل ، از احسان الھی ظھیر

(۲) ردالمحتار: ۱۹۴/۵، کتاب الذبائح، البتہ پرورده درنده کو بہیمہ نہیں کہتے، والبھیمة مالا نطق له ، لکن خص في التعارف بما عدا السباع والطیر ، مفردات القرآن: ۶۴

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱/۱-۱۵

(۴) لایؤکل کل ذی ناب من السباع ، خلاصة الفتاوی: ۳۰۴/۴

(۵) حجة الله البالغه: ۱۶۶/۲، الحیوانات التی لاتوکل

(۶) حوالۂ سابق

(۷) المیزان الکبری: ۶۶/۲، کتاب الاطعمه

(۸) ردالمحتار: ۱۹۴/۵

(۹) هدایه: ۴۹۷/۲

منسوب اس قول کو زیادہ قرین صواب قرار دیا ہے(۱) چنانچہ عام فقہا کی یہی رائے ہے کہ ایسے شخص کی قاضی اپنی صواب دید سے مناسب سرزنش کرے گا(۲) البتہ مستحب ہے کہ اس جانور کو ذبح کر دیا جائے اور اس کا گوشت جلا دیا جائے، اور کھایا نہ جائے، کیونکہ اگر جانور موجود رہے تو اس کی وجہ سے لوگوں کی انگشت نمائی ہوگی اور اس طرح سماج میں ایک برائی کی تشہیر ہوگی (۳) ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اگر جانور خود اس کی ملکیت میں نہ ہو تب بھی اُسے ذبح کر دیا جائے اور وہ جانور کے مالک کو تاوان ادا کردے۔(۴)

بَیات (شب خون)

رات میں دشمن پر اچانک حملہ آور ہونے کو کہتے ہیں (۵) چونکہ جنگی اعتبار سے دشمن کی شاطر بازی کا جواب دینے کے لئے کبھی کبھی اس قسم کے خفیہ راتوں رات حملے (شب خوں) ضروری ہو جاتے ہیں، اس لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے، ایاس بن سلمہ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضور ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی کمانڈ میں ہمیں مشرکین پر اس قسم کے حملہ کے لئے بھیجا اور ہم نے کیا، اس شب ہمارا شناختی کوڈ ''اُمت اُمت'' تھا(۶)—— مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کی جنگ ان ہی لوگوں سے کی جائے گی جن سے معاہدۂ امن نہ ہوا ہو۔

بیان (اُصولِ فقہ کی ایک اصطلاح)

ابوبکر صیرفی شافعی کہتے ہیں کہ ''بیان'' تعریف کو کہتے ہیں، اور تعریف سے مراد یہ ہے کہ جو چیز ابہام واشتباہ کے درجہ میں ہو، اس کو واضح اور روشن کر دیا جائے (۷) ابوعبداللہ البصری کے نزدیک بیان ایسا علم ہے کہ جو دلائل سے حاصل ہو، (**هو العلم الحاصل من الدليل**) قاضی ابوبکر، امام غزالی، ابو ہاشم ابو الحسین بصری اور اکثر معتزلہ کے نزدیک بھی دلیل ہی کا دوسرا نام بیان ہے، اور آمدی نے اس کو ترجیح دیا ہے(۸) جرجانی نے لکھا ہے، کہ بولنے والا سننے والے کے سامنے اپنی مراد واضح کردے، اسی کو بیان کہتے ہیں۔(۹)

بیان کے ذرائع

ابن سمعانی نے لکھا ہے کہ بیان کے کل چھ ذرائع ہیں، جن سے کسی مجمل اور مبہم کلام کی توضیح کی جاتی ہے۔ اول قول اور زبان کے ذریعہ، اکثر مبہم احکام کی تفسیر و وضاحت قول ہی کے ذریعہ ہوتی ہے، دوسرے فعل، جیسے قرآن مجید نے نماز قائم کرنے کا حکم دیا، لیکن نماز کی کیفیات نہیں بتائیں، آپ ﷺ نے اپنے عمل کے ذریعہ اسکو واضح فرمایا، تیسرے تحریر اور نوشتوں کے ذریعہ مثلاً زکوۃ کا نصاب، اموال زکوۃ، دیت کی مقدار اور دیت کے جانوروں کی عمریں نیز مختلف اعضاء کو نقصان

(۱) ترمذی:۱/۲۶۹، باب في من يقع على البهيمة
(۲) دیکھئے: المغنی :۸/۱۸۹، هدایه:۲/۴۹۷
(۳) هدایه:۲/۴۹۷
(۴) المغنی :۸/۱۸۹
(۵) مختار الصحاح:۷۰، بذل المجهود:۳/۲۵۱
(۶) ابوداؤد:۱/۳۴۹، باب في الرجل ينادى بالشعار
(۷) اخراج الشئى من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي، ارشاد الفحول:۱۶۸
(۸) الاحكام في اصول الاحكام:۳/۲۹
(۹) اظهار المتكلم المراد للسامع ، كتاب التعريفات :۴۲

پہونچانے کی دیت وغیرہ، ان کی وضاحت رسول اللہ ﷺ کے ان مکتوبات اور خطوط سے ہوتی ہے، جو آپ ﷺ نے ابوبکر بن حزم وغیرہ کو لکھے ہیں، چوتھے اشارہ کے ذریعہ، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے مہینوں کے دنوں کے بارے میں فرمایا کہ وہ ۳۰ یا ۲۹ ہوں گے اور اس کو انگلیوں کے اشارہ سے بتایا، پانچویں قیاس کے ذریعہ مثلاً روزے میں بوسہ کے بارے میں دریافت کیا گیا: تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''أرأیت لو تمضمض'' یعنی کیا کلی سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، جب اس سے نہیں ٹوٹتا تو بوسہ سے بھی نہیں ٹوٹے گا، چھٹی صورت یہ ہے کہ علماء اجتہاد و استنباط کے ذریعہ ان کو حل کریں (۱) امام ابومنصور کے بقول ان میں سے اعلیٰ درجہ کا بیان وہ ہے جو قول و خطاب کے ذریعہ ہو، پھر فعل، پھر اشارہ، پھر تحریر، اور پھر تنبیہ کے ذریعہ (۲) لیکن حنابلہ کے نزدیک ''فعل'' کے ذریعہ بیان قول کے ذریعہ بیان سے زیادہ قوی سمجھا جاتا ہے۔ (۳)

بیان کے ان تمام ذرائع میں صرف ''فعل'' کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیان بن سکتا ہے یا نہیں؟ شوافع میں ابو اسحاق مروزیؒ اور احناف میں کرخیؒ اس کے قائل نہیں ہیں (۴) آمدی نے فعل کے بیان بننے پر ان احادیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھو اسی طرح نماز ادا کرو ''صلوا کما رائیتمونی أصلی'' اور حج کے متعلق فرمایا: ''خذوا عنی منا سککم'' مجھ سے، یعنی میرے عمل سے طریق حج اخذ کرو۔ (۵)

قولی وفعلی بیان

تاہم اگر قول و فعل دونوں موجود ہوں اور دونوں ہی بیان بن سکتے ہوں تو اب کس کو بیان سمجھا جائے، اس سلسلے میں حسب ذیل تفصیل علماء اُصول نے لکھی ہے:

اگر دونوں ایک ہی مفہوم کو بتاتے ہوں اور معلوم ہو کہ قول و فعل میں سے کون پہلے ہے اور کون بعد میں؟ تو جو پہلے ہوا اُسے بیان سمجھا جائے گا اور جو بعد میں ہو اس کو پہلے بیان کیلئے تاکید۔

اگر یہ معلوم نہ ہو کہ کون پہلے ہے اور کون بعد میں؟ اور ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے دونوں مساوی درجہ کے ہوں تو کوئی بھی ایک بیان ہوگا اور دوسرا اس کی تاکید، اور اگر ایک کا ذریعۂ ثبوت قوی ہو اور دوسرے کا اس سے کمتر، تو جو کمتر درجہ کا ہو، وہ بیان ہوگا، اور جو زیادہ قوی طریقہ پر ثابت ہو وہ اس کی تاکید۔

اور اگر قول و فعل میں تعارض ہو اور دونوں کی مراد الگ الگ ہو، تو ابن حاجب، فخر الدین رازی اور اکثر اہل علم کے نزدیک قول مقدم ہوگا اور ابوالحسین بصری کے نزدیک دونوں میں سے جو پہلے ہو وہ بیان متصور ہوگا، آمدی نے بھی پہلی ہی رائے کو ترجیح دی ہے۔ (۶)

درجات کے لحاظ سے بیان کی پانچ صورتیں

درجات و مراتب کے لحاظ سے بھی بیان کی پانچ صورتیں

---

(۱) ارشاد الفحول: ۲/۱۷۳-۱۷۳ (۲) حوالۂ سابق

(۳) یری الحنابلة ان البیان بالفعل اقوی من البیان بالقول، اصول الفقه الاسلامی للزحیلی: ۱/۳۲۹

(۴) ارشاد الفحول: ۳/۱۷۳-۱۷۳ (۵) الاحکام فی أصول الاحکام: ۳/۳

(۶) الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/۳۲-۳۳، ارشاد الفحول: ۱۷۳

ہیں۔

۱- ایک یہ کہ ایسی ''نص صریح'' سے بیان ہو جس میں شک و شبہ اور تاویل کی گنجائش نہ ہو، جیسے ''حج تمتع'' کے روزوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا: **فصیام ثلاثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة.** (البقرة: ۱۹۶)

۲- دوسرے یہ کہ بیان ''نص'' ہی سے ہو، مگر اس کو علماء اور اہل زبان ہی سمجھ سکتے ہوں، مثلاً قرآن پاک میں وضو کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا گیا: **فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق** یہاں **فاغسلوا وجوهكم** کے بعد ''واؤ'' جمع کے لئے ہے، جو بتلاتا ہے کہ ان سب کا مجموعہ مل کر وضو ہوگا، اسی طرح ''المرافق'' پر ''الی'' معیت کیلئے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ کہنیوں سمیت دھوئے جائیں گے۔

۳- تیسرے کبھی حدیث سے قرآن مجید کی نصوص کا بیان ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید نے کہا: ''**واتوا حقه يوم حصاده**'' مگر یہ تعیین نہیں کی گئی کہ کھیتی کٹتے وقت جو حق ادا کیا جائے گا اس کی مقدار کیا ہوگی؟ حدیث نے وضاحت کی کہ بعض حالات میں دسواں اور کبھی بیسواں حصہ ادا کرنا ہوگا۔

۴- کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیثیں قرآن کے کسی عام حکم کا بیان ہوتی ہیں، جن کا قرآن مجید میں صراحتاً یا اشارتاً کوئی ذکر نہیں آتا، مثلاً قرآن نے کہا: **ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** (الحشر: ۷) ، یہ ایک عام حکم ہے، اس کا بیان بہت سی وہ حدیثیں ہیں، جن کی طرف قرآن مجید میں ادنیٰ درجہ کا اشارہ بھی نہیں کیا گیا ہے۔

۵- اور کبھی بیان ''قیاس'' کے ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً حدیث میں صرف چھ چیزوں میں ربا کی حرمت کا بیان ہے، فقہاء نے اپنے قیاس واجتہاد سے اس پر دوسری چیزوں کو بھی قیاس کیا اور اس میں بھی ربا کو حرام قرار دیا (۱) اور ان کے علاوہ کبھی صحابہؓ کے اجماع سے بھی بیان ہوا کرتا ہے، مثلاً انزال کے بغیر اگر جماع کیا جائے تو غسل واجب ہوگا یا نہیں؟ ''**ان كنتم جنبا فاطهروا**'' سے یہ واضح نہیں ہے، لیکن اس صورت میں غسل واجب ہونے پر صحابہؓ کا اجماع ہو چکا ہے، لہٰذا یہ اجماعِ صحابہؓ اس آیت کا بیان ہو جائے گا۔

علماء اُصول نے بیان کی نوعیت کے لحاظ سے اس کی سات قسمیں ذکر کی ہیں، بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان تبدیل، بیان ضرورت، بیان حال اور بیان عطف۔

بیان تقریر

بیان تقریر یہ ہے کہ کلام گو خود واضح ہو، لیکن احتمال بعید ہو کہ معنی حقیقی کے بجائے معنی مجازی مراد لیا جائے، یا کلام عام ہو لیکن مراد اس کے بعض خاص افراد ہوں، پھر اس کو اس طرح بے غبار کر دیا جائے کہ اس احتمال بعید کی بھی شہ رگ کٹ جائے اور کلام میں مجاز یا تخصیص کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے، مثلاً اللہ

(۱) اصول الفقه الاسلامی للزحیلی: ۲/۴۲۹، ارشاد الفحول: ۱۷۲، نیز دیکھئے: امام شافعیؒ کا الرسالہ، باب کیف البیان

تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ: **ولا طائر یطیر بجناحیہ** (انعام-۳۸) ''اور نہ کوئی پرندہ جو اپنے بازوؤں کی مدد سے اڑتا ہے'' یہاں طائر کا لفظ خود اس بات کو بتاتا ہے کہ بازوؤں سے اڑنے والا پرندہ ہی مراد ہے کہ جتنے پرندے ہیں وہ اسی طرح اڑتے ہیں، تاہم احتمال تھا کہ ''طائر'' سے بلند ہمت انسان مراد ہو کہ اس طرح کا استعمال زبان وبیان میں عجیب نہیں، ''**یطیر بجناحیہ**'' نے اس شبہہ کو بھی ختم کر دیا اور اس بات کو بالکل واضح کر دیا کہ یہاں حقیقت معنوں میں پرندہ ہی مراد ہے، یا جیسے ''**فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون**'' (حجر-۳۰) تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا، ملائکہ جمع کا صیغہ ہے جو خود اس بات کو بتانے کیلئے کافی تھا کہ تمام فرشتے حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ ریز ہو گئے لیکن احتمال تھا کہ تمام فرشتے مراد نہ ہوں بلکہ بعض فرشتے ہی مراد ہوں، اور عربی زبان میں ''الف لام'' (''جو ملائکہ'' پر داخل ہے) جن مختلف معنوں کے لئے آتا ہے، اس کو سامنے رکھا جائے تو یہ احتمال کچھ بعید بھی نہیں، اللہ تعالیٰ نے ''کلھم'' اور پھر ''**اجمعون**'' ارشاد فرما کر اس احتمال کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں رکھی ـــــ پس اس مثال میں ''**کلھم اجمعون**'' اور اوپر ذکر کی گئی آیت میں ''**یطیر بجناحیہ**'' بیان تقریر کہلائے گا۔

بیان تفسیر

مشترک (جس میں ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال ہوتا ہے) یا مجمل (جس کی کیفیات اور تفصیلات وغیرہ مبہم ہوتی ہیں) میں پائے جانے والے ابہام اور خفا کو جو کلام دور کر دے، اس کو ''بیان تفسیر'' کہا جاتا ہے، حدیث نبوی ﷺ کو جو کتاب اللہ کا بیان قرار دیا گیا ہے، وہ عام طور پر اسی نوعیت کا ہے، مثلاً قرآن مجید نے کہا: ''**اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ**'' (بقرۃ-۴۳) لیکن نماز کے اوقات ورکعات ارکان وواجبات اور سنن ومستحبات، نیز شروط وآداب پر کوئی روشنی نہیں ڈالی، یہی حال زکوٰۃ کا ہے کون سے اموال، اموال زکوٰۃ ہیں؟ نصاب زکوٰۃ اور مقدار زکوٰۃ کیا ہے؟ قرآن مجید ان تفصیلات سے خاموش ہے، یہ حدیث ہی ہے جو اس پردۂ ابہام کو چاک کرتی اور ان میں سے ایک ایک حکم کو واضح کر کے اُمت کے سامنے رکھتی ہے، پس یہ تمام حدیثیں ان آیات کیلئے ''بیان تفسیر'' کہلائیں گی۔

بیان تغییر

اگر کلام کو اس کے اصل اور ظاہری مفہوم اور عموم کے بجائے ایسے معنی پر محمول کیا جائے جس کا فی الجملہ احتمال موجود ہو، مثلاً اس سے بعض افراد کا استثناء کر لیا جائے، کسی شرط پر مشروط و موقوف کر دیا جائے یا اس کے عموم کی بجائے اس کے مفہوم میں تخصیص کر دی جائے تو اس کو ''بیان تغییر'' کہتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، **لم یلبسوا إیمانھم بظلم** (انعام:۸۲) یہاں ظلم عام ہے، جو اپنے وسیع مفہوم کے لحاظ سے ہر گناہ کو شامل ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ نے واضح فرمایا کہ یہاں وہ ظلم مراد ہے جو قرآن مجید کی زبان میں ''ظلم عظیم'' ہے، ''**ان الشرک لظلم عظیم**'' (لقمان:۱۳) یہ بیان تغییر ہے، کہ ظلم کے عام مفہوم میں تخصیص پیدا کر دی گئی ہے، اسی طرح کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے کہ ''**انت طالق ان دخلت الدار**'' (اگر تو گھر میں داخل ہو تو تجھ پر طلاق واقع ہو) یہاں ''انت طلاق'' کا تقاضا ہے کہ طلاق فوراً واقع ہو، لیکن ''**ان دخلت الدار**'' نے وقوع طلاق کو مشروط ومعلق کر دیا ہے۔

بیان تبدیل

بیان تبدیل وہی ہے جس کو "نسخ" سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی ایک حکم کے ذریعہ سابقہ حکم پر عمل کو ختم کردیا جائے یہ ہمارے لئے تو نسخ ہے، لیکن اللہ کی طرف سے یہ حکم کی انتہائی مدت کی توضیح اور اس کا بیان ہے، مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں پہلے سے یہ بات تھی کہ اتنی مدت تک یہ حکم موزوں ہے، اس کے بعد پھر اس کے بجائے یہ حکم قابل عمل ہوگا، اس لئے من جانب اللہ اس کی حیثیت "بیان" کی ہے اور انسان کے لئے "نسخ" کی۔

(نسخ کی بابت تفصیل خود "نسخ" کے ذیل میں ذکر کی جائے گی)

بیان ضرورت

سکوت اور خاموشی سے کسی امر پر استدلال کرنے کو "بیان ضرورت" کہا جاتا ہے، مثلاً قرآن مجید کا ارشاد ہے: **وورثه ابواه فلأمه الثلث** (نساء:۱۱) "اولاد کی متروکہ کے وارث والدین ہوں تو ماں کو ایک تہائی ملے گا" یہاں ماں کے لئے ایک تہائی کا ذکر کیا گیا ہے اور والد کے حصہ سے خاموشی اختیار کی گئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بقیہ دو تہائی والد کا حصہ ہوگا، اسی طرح ایک شخص سامان کے مالک کی موجودگی میں اس سامان کو دوسرے شخص سے فروخت کرے اور اصل مالک اس پر خاموشی اختیار کئے ہوئے ہو تو اس کی خاموشی کو "رضامندی" تصور کیا جائے گا، یہی "بیان ضرورت" کہلاتا ہے۔

بیانِ حال

بیان حال یہ ہے کہ بولنے والے کے حالات سے کوئی رائے قائم کی جائے، مثلاً فقہاء نے لکھا ہے کہ کسی کی بیوی کو ولادت ہو، پھر لوگ اسے مبارک باد دیں تو وہ قبول کرے اور خاموشی اختیار کرے، پھر بعد کو اس بچے کے نسب کا انکار کردے تو اس کا انکار معتبر نہ ہوگا کہ اس موقع پر اس کا سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس بچہ کی اپنے آپ سے نسبت کا اقرار کرلیا ہے اور ایک دفعہ نسبت کا اقرار کرنے کے بعد پھر اس سے انکار قابل قبول نہیں۔

بیانِ عطف

کسی چیز کا کسی مجمل مقدار پر "عطف" کیا جائے تاکہ وہ اس مبہم جملہ کو واضح کردے، یہ عطف بیان ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے پانچ سو اور پانچ روپے ہیں، یہاں سو مبہم لفظ ہے اور معلوم نہیں کہ کس چیز کی تعداد بتلانا مقصود ہے؟ پھر جب پانچ روپے کہہ دیا گیا تو بات واضح ہوگئی کہ اس "سو" سے بھی سو روپے ہی مراد ہیں۔(۱)

بیان میں تاخیر کا مسئلہ

بیان کی ضرورت مجمل، مشترک اور متعدد صورتوں میں پڑتی ہے، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ بات درست ہوگی کہ جو چیز محتاج بیان ہے اس کا ذکر تو پہلے کردیا جائے اور اس کا بیان بعد میں تاخیر کے ساتھ سامنے آئے؟ تو اس بات پر اجماع ہے کہ کوئی بیان ضرورت اور حاجت سے مؤخر نہیں ہوسکتا، یعنی یہ بات درست نہ ہوگی کہ ایک چیز واجب تو ابھی ہوجائے، اس کی ادائیگی فی الفور ضروری ہو، مگر یہی بات واضح نہ ہو کہ جس چیز

(۱) دستور العلماء: ۱/۲۶۰-۲۵۹، مثالیں بعض کتاب مذکور سے ہیں اور بعض خود میں نے لکھ دی ہیں

کا حکم دیا جارہا ہے وہ ہے کیا اور اس کے احکام کیا ہیں؟ ابوبکر باقلانیؒ اور ابن سمعانیؒ نے اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔(۱)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیان وقت ضرورت سے مؤخر تو نہ ہو، البتہ ایسا ہو کہ پہلے ایک بات کا مجمل حکم دیا جائے اور اس کی وضاحت کچھ دنوں بعد ہو، علامہ شوکانیؒ نے اس مسئلہ میں نو مذاہب ذکر کئے ہیں، باقلانی، ابن سمعانی، ابو اسحاق شیرازی وغیرہ اس کے بھی قائل نہیں ہیں، لیکن اکثر فقہاء نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، فخر الاسلام بزدویؒ نے اس پر قرآن مجید کی آیت "ثم ان علینا بیانه" سے استدلال کیا ہے، اس لئے کہ "ثم" عربی زبان میں ایک کام کے بعد وقفہ کے ساتھ دوسرے کام کے ہونے کو بتاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ احکام اور اس کے بیان میں مہلت ہوسکتی ہے (۲) علامہ آمدی نے "الٓر، کتاب احکمت ایاته ثم فصّلت" اور مختلف آیات وواقعات سے اس پر استدلال کیا ہے۔(۳)

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ایسے مشترک اور مجمل احکام کے نازل ہونے کا فائدہ کیا ہوا جب بروقت اس کی وضاحت نہ ہونے کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممکن ہی نہ رہا؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتقاد کے وجوب کو بتائے گا، مثلاً حکم ہوا: أقیموا الصلوٰة وآتوا الزکوة، اب جب تک صلوٰۃ وزکوٰۃ کے احکام نہ آجائیں اور بیان سامنے نہ آئے تو مخاطب سے اس آیت کا تقاضا یہ ہوگا کہ فی الوقت وہ اس اعتقاد پر اکتفا کرے کہ ان کے نفس پر اور ان کے مال پر اللہ کا حق ہے اور وہ اس کی تکمیل کے لئے اپنے آپ کو آمادہ رکھے (۴)۔۔۔۔۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ عام محتاج بیان نہیں اور اپنے مفہوم میں قطعی ہے، اس لئے یہ بات درست نہ ہوگی کہ اس کو خاص اور محدود کرنے والا حکم اس سے مؤخر ہو۔(۵)

بیت

مسقّف (چھت والے) کمرہ کو کہتے ہیں (۶) غیر مسقف کمرہ کو حجرہ کہا جاتا ہے (۷) فارسی کا لفظ "خانہ" اس سے مختلف ہے، اس کا اطلاق پورے مکان پر ہوتا ہے اور "دار" پورے احاطہ اور گراؤنڈ کو کہا جاتا ہے۔

بیت میں داخل ہونے کی قسم

چنانچہ اگر کوئی شخص خرید وفروخت کے معاملہ میں "بیت" (کمرہ) کا لفظ استعمال کرے، تو صرف وہ کمرہ ہی بیع میں داخل ہوگا، اگر اس کے اوپر ایک اور منزل ہے، تو وہ اس معاملہ میں داخل نہ ہوگا (۸) کمرہ کا دروازہ بھی کمرہ میں داخل ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص "بیت" میں داخل ہونے کی قسم کھالے اور چوکھٹ پر کھڑا ہو، پھر دروازہ کی چوکھٹ اس طرح ہو کہ اگر دروازہ بند کردیا جائے تو وہاں کھڑا ہونے والا باہر ہی رہ جائے تو وہ حانث

(۱) ارشاد الفحول: ۱۷۳

(۲) فتح الملهم: ۲۱/۱

(۳) الاحکام: ۳/ ۳۶-۵۳، المسالة الرابعة

(۴) فتح الملهم: ۲۲/۱

(۵) قال اصحابنا لایقع المخصص تراخیاً، حوالۂ سابق

(۶) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱۱۶/۱

(۷) معارف السنن: ۶۰/۲، الحجرة بناء غیر مسقف واذا کان مسقفا فهو البیت

(۸) الفتاوی الهندیه: ۲۶/۳، الفصل الاول فی مایدخل تحت بیت الدار ونحوه

نہ ہوگا اور اس کی قسم نہ ٹوٹے گی اور اگر وہ جگہ ایسی ہو کہ دروازہ بند کردینے کے وقت اندر کو آجائے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔(۱)

بیت اللہ

"بیت اللہ" کے معنی "اللہ کے گھر" کے ہیں، ہر جگہ جو اللہ کی عبادت اور اس کی بندگی اور پرستش کے لئے مخصوص کردی جائے، "بیت اللہ" کا مصداق ہے، اس لئے مساجد کو بھی "بیت اللہ" سے تعبیر کیا گیا ہے، تاہم فقہاء کے یہاں "بیت اللہ" سے "کعبہ مشرّفہ" مراد ہے، بیت اللہ شریف کو قرآن مجید میں چار ناموں سے موسوم کیا گیا ہے، کعبہ (مائدہ:۹۷) کعبہ چوکور مکان کو کہتے ہیں "وھو البیت المربع" (۲) چونکہ بیت اللہ شریف کی عمارت بھی مربع اور چوکور ہے، اس لئے اس کو کعبہ سے موسوم کیا گیا، بیت اللہ کا دوسرا نام "البیت العتیق" ہے (حج:۲۹) "ع، ت، ق" کے معنی پرانا ہونے کے بھی ہیں اور آزاد ہونے کے بھی، پہلی صورت میں اس مکان کو بیت عتیق اس کی قدامت کی وجہ سے کہا جاتا ہے، اس لئے کہ قرآن مجید کے مطابق یہ خدا کی بندگی کے لئے بنایا گیا پہلا مکان ہے، (آل عمران:۹۶) اور اگر اس کے معنی آزادی کے ہوں تو اس نام کی وجہ یہ ہے کہ اس گھر کی زیارت سے گناہوں سے آزادی حاصل ہوتی ہے۔

تیسرا نام "مسجد حرام" ہے، (بقرہ:۱۴۳، ۱۹۶ بنی اسرائیل) اور چوتھا نام ہے "بیت حرام" (مائدہ:۱۹۷، براہیم:۳۵) یا تو اس مقام کی حرمت وعظمت کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ اس جگہ ایک انسان پر دوسرے کی جان، بلکہ شکار کا شکار تک کرنے کی حرمت ہے اور خود رَو پودے کو بھی اُکھاڑنے سے منع کیا گیا ہے۔

تعمیر کعبہ کی تاریخ

تعمیر کعبہ کتنی دفعہ ہوئی ہے؟ اس سلسلہ میں مختلف باتیں کہی گئی ہیں، علامہ سہیلی نے پانچ تعمیرات کا ذکر کیا ہے (۳) علامہ جمال الدین نے سات تعمیرات کا (۴) لیکن محققین کا خیال ہے کہ دس بار خانۂ کعبہ کی تعمیر ہوئی ہے، اور اس کی ترتیب اس طرح ہے۔

۱- سب سے پہلے تخلیق آدم کے بعد اللہ تعالیٰ کے حکم سے ملائکہ نے اس کی تعمیر فرمائی اور اس کا طواف کیا (۵) عجب نہیں کہ ان اوّل بیت وضع للناس ببکۃ سے اسی تعمیر کی طرف اشارہ ہو۔

۲- کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد ابوالبشر حضرت آدم علیہ السلام نے دو بارہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کی رہنمائی پر اس مقدس گھر کی تعمیر کا فریضہ انجام دیا جو حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ تک باقی رہا اور وہ بھی اس کی زیارت سے مشرف ہوئے۔(۶)

۳- حضرت آدم علیہ السلام کے بعد فخر الدین رازیؒ، سلیمان بن جملؒ اور مختلف اہل علم نے حضرت شیث علیہ السلام کی تعمیر کا ذکر کیا ہے (۷) مگر اکثر اہل علم نے اس تعمیر کا ذکر نہیں کیا ہے۔

۴- پھر طوفانِ نوح علیہ السلام نے جہاں پورے کرہ ارض کو تہ وبالا

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ:۱۶۵/۲، الفصل السابع عشر فی الیمین فی الدخول
(۲) معجم البلدان:۴۶۳/۵
(۳) الروض الانف:۱۲۷/۱
(۴) الجامع اللطیف:۳۴
(۵) الجامع لاحکام القرآن:۱۲۰/۲
(۶) عمدۃ القاری:۲۱۶/۹
(۷) مفاتیح الغیب:۴۷/۱، معارف السنن:۲۸۱/۶

کر کے رکھ دیا، وہیں کعبہ کی عمارت بھی اس کی زد میں آئی اور پوری عمارت منہدم ہوگئی، البتہ اس کی جگہ ایک اونچا ٹیلا باقی رہ گیا، پھر اللہ کے حکم سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب اس وادی غیر ذی زرع میں اپنے فرزند دل بند اسماعیل علیہ السلام کو خدا کی نذر کیا، تو حضرت اسماعیل علیہ السلام کے عنفوانِ شباب میں پھر حکم خداوندی سے باپ بیٹے نے مل کر پرانی بنیادوں پر اس عمارت کی تجدید فرمائی، قرآن مجید نے اس تعمیر کا خود ذکر کیا ہے (بقرہ: ۱۲۷) اس تعمیر میں چھت نہیں تھی، دیواریں اس طرح تھیں کہ پتھروں پر پتھر رکھے گئے تھے اور گارے چونے کا استعمال نہیں کیا گیا تھا، دروازہ کھلا تھا، جس میں نہ چوکھٹ تھی اور نہ کواڑ۔(۱)

۵-۶ پانچویں اور چھٹی تعمیر قبیلۂ بنو جرہم اور عمالقہ نے کی ہے، یہ دونوں قبائل مکہ میں ایک عرصہ تک ایک دوسرے سے دست وگریباں تھے، تاہم مؤرخین کا اختلاف ہے کہ ان دو میں سے کس کی تعمیر پہلے تھی اور کس کی بعد میں۔؟

۷- ساتویں تعمیر جو غالباً پیغمبر اسلام ﷺ کی ولادت باسعادت سے ۱۳۰ ر سال پہلے ہوئی، قریش کے ایک قائد ''قصی بن کلاب'' نے کی، اب تک کعبہ کی عمارت غیر مسقف تھی، لیکن اس تعمیر میں کھجور کے تختوں اور ٹہنیوں کی چھت بنائی گئی۔

۸- آٹھویں دفعہ کی تعمیر وہ ہے جو آپ ﷺ کی نبوت سے قبل اس وقت ہوئی جب کہ آپ ﷺ کی عمر مبارک ۳۵ ر سال تھی، اس تعمیر میں آپ ﷺ بھی بہ نفس نفیس شریک تھے اور وہ مشہور واقعہ پیش آیا، جس میں آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے حجر اسود کی تنصیب فرمائی، البتہ اس تعمیر میں ایک تو کعبہ کا کچھ حصہ کعبہ سے باہر رہ گیا جس کو ''حطیم'' کہا جاتا ہے، دوسرے قریش نے کعبہ کا دروازہ بہت اونچا کر دیا، تاکہ عام لوگ کعبہ میں داخل نہ ہوسکیں، چنانچہ آپ ﷺ کو یہ دونوں تبدیلیاں ناپسند تھیں اور آپ ﷺ یہ بھی چاہتے تھے، کہ خانۂ کعبہ میں دو دروازے ہوں، ایک مغرب کی طرف اور دوسری مشرق کی طرف، تاکہ ایک طرف سے داخلہ ہو اور دوسری طرف سے واپسی، لیکن چونکہ عرب ابھی نئے نئے اسلام میں آئے تھے، اس لئے آپ ﷺ نے عملاً ایسے اقدام سے گریز فرمایا۔(۲)

۹ - بنو اُمیہ کے عہد میں جب اہل حجاز نے حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے ہاتھوں پر بیعت کی اور شام کی اُموی فوج نے محرم ۶۴ھ میں حصین بن نمیر کی سرکردگی میں مکہ پر حملہ کیا تو اس میں آزادانہ منجنیق کا استعمال کیا اور خود خانۂ کعبہ پر سنگباری کی اور آگ برسائی، نتیجہ ہوا کہ کعبہ کا کچھ حصہ منہدم ہوگیا اور کچھ حصہ جل گیا۔(۳)

پھر صحابہ سے مشورہ کے بعد ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے ازسرِنو اس عمارت کی تعمیر فرمائی اور آپ ﷺ کے منشاء کی رعایت کرتے ہوئے حطیم کے حصہ کو کعبہ میں داخل کرلیا، دروازہ

---

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۱/۱۷۶، مفاتیح الغیب: ۱/۴۷۳ (۲) صحیح مسلم: ۱/۴۲۹

(۳) فتح الباری: ۳/۳۴۵، عمدۃ القاری: ۹/۲۱

زمین کے برابر کر دیا اور مشرق ومغرب دو دروازے بنا دئے گئے۔

۱۰ - دس سال تک یہ تعمیر قائم رہی، حضرت عبد اللہؓ کی شہادت کے بعد جب حجاج بن یوسف اُموی گورنر بنا تو اس نے اُموی بادشاہ عبدالملک بن مروان کو برگشتہ کیا کہ وہ اس بنیاد کو ختم کر کے نئی تعمیر کرے، چنانچہ پوری عمارت تو تعمیر نہیں ہوئی، البتہ اس میں اتنی ترمیم کردی گئی کہ پھر وہ قریش کی سابق تعمیر میں لوٹ آئی، حطیم کا حصہ کعبہ سے نکال دیا، مغربی دروازہ بند کر دیا اور مشرقی دروازہ قد آدم اونچا کر دیا(۱) اور اس طرح کعبہ اس ''ظالم الامۃ'' کی سازش سے پھر اس ہیئت سے محروم ہو گیا جو پیغمبر اسلام ﷺ کے منشاء کے مطابق تھی، پھر کہا جاتا ہے کہ ولید بن عبد الملک نے پہلی دفعہ کعبہ کے دروازہ پر اور میزاب پر سونے کی پلیٹیں چڑھا دیں، بعد کو عباسی دور میں بھی بعض خلفاء نے کعبہ کی پھر سے تعمیر کرنی چاہی، لیکن امام مالکؒ نے اس سے منع فرمایا اور مصلحت کے خلاف قرار دیا کہ اگر یہ سلسلہ جاری رہا تو کعبہ مشرفہ لوگوں کے لئے کھلونا بن کر رہ جائے گا، اخشی ان یصیر ملعبۃ للملوک، بعض حضرات نے تعمیر کعبہ کی اس تاریخ کو نظم بھی کیا ہے، عربی کے ان تین اشعار میں تمام دس تعمیرات کو جمع کر دیا گیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عشر فخذھم
ملائکۃ اللہ الکرام وآدم
فشیث وابراھیم ثم عمالق
قصی قریش قبل ھذین جرھم
وعبد الا لہ بن زبیر بنی کذا
بناء لحجاج وھذا متمم۔ (۲)

ان دس تعمیرات کا ذکر اکثر کتب میں ہے۔(۳)

۱۱- حجاج کے عہد کی یہ تعمیر تقریباً ایک ہزار سال تک قائم رہی، لیکن اس تعمیر کے ۹۶۶ سال کے بعد ایک زبردست اور غیر معمولی سیلاب کے نتیجہ میں پھر خانہ کعبہ کی عمارت گر گئی اور سلطان مراد خاں عثمانی کے بخت میں یہ بات مقدر ہوئی کہ کعبہ مشرفہ کی تعمیر جدید سے شرف یاب ہو، چنانچہ ۲ر جمادی الاولی ۱۰۴۰ھ کو تعمیر کا کام شروع ہوا اور ۱۰ر ذی الحجہ ۱۰۴۰ھ کو پایۂ تکمیل کو پہونچا(۴) جو اَب تک قائم ہے، البتہ حسب ضرورت جزوی تغیر ہوا کیا ہے۔

(غلاف کعبہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: غلاف)

کعبہ میں نماز

احناف کے نزدیک کعبہ میں فرائض ونوافل دونوں ہی ادا کی جاسکتی ہیں، مالکیہ کے یہاں نوافل پڑھی جاسکتی ہیں، فرائض نہیں، شوافع کا خیال ہے کہ نہ نوافل پڑھی جائیں نہ فرائض،

(۱) معجم البلدان: ۴۶۶/۵
(۲) ''بیت اللہ کو دس دفعہ تعمیر کیا گیا، اُسے یاد رکھو، فرشتے پھر آدم، پھر شیثؑ اور ابراہیمؑ، پھر عمالقہ، قصی نے قریش نے اور ان دونوں سے پہلے جرہم نے اور عبد اللہ بن زبیرؓ نے تعمیر کیا، ایسے ہی حجاج نے تعمیر کیا اور اس طرح دس تعمیرات پوری ہوتی ہیں''
(۳) دیکھئے: فتح الباری: ۳، عمدۃ القاری: ۹، معجم البلدان: ۵، اردو زبان میں عبدالمعبود راولپنڈی، کی تاریخ مکہ: ۲
(۴) تاریخ مکہ مکرمہ: ۱۰۱/۲

البتہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنی مکروہ ہے کہ یہ منزلت کعبہ کے خلاف ہے (۱) اور ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔(۲)

(استقبال قبلہ کیلئے دیکھی جائے بحث ''استقبال'' و ''صلوٰۃ'')

بیت المال

یہ حکومت اسلامی کا خزانہ اور محکمۂ فینانس ہے اور اسی سے اس شعبہ کی اہمیت ظاہر ہے، اسلامی ریاست میں ''بیت المال'' کی اہمیت اور اس کی حیثیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے، کہ سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں سے باضابطہ اور بہ اصرار جہاد کیا، جو زکوٰۃ کے قائل تو تھے، مگر زکوٰۃ بیت المال کو ادا کرنے کے روادار نہ تھے، اس لئے کہ دراصل اسی پر پوری مملکت کی اقتصادی اور معاشی نگہداشت کا مدار ہے۔

ذرائع آمدنی

بیت المال کے ذرائع آمدنی حسب ذیل ہوں گے:

۱- زکوٰۃ: جو اموال تجارت، سونا، چاندی میں ڈھائی فی صد، اور بعض مویشیوں میں ڈھائی فیصد تا ساڑھے تین فیصد ایک خاص مقدار پر سال گذرنے کے بعد وصول کی جاتی ہے، اس کا تعلق صرف مسلمانوں سے ہے۔

۲- عشر: مسلمانوں کی زمین کی پیداوار پر دس فیصد اور بعض صورتوں میں پانچ فیصد کے حساب سے۔

۳- خراج: وہ سرکاری محصول جو غیر مسلموں کی زیر کاشت زمین پر عائد کیا جاتا ہے۔

۴- جزیہ: اسلامی مملکتوں میں بسنے والے غیر مسلموں سے رفاہی امور، دفاع، بنیادی حقوق کے تحفظ وغیرہ کے لئے مستطیع افراد سے وصول کیا جانے والا سالانہ ٹیکس۔

۵- خمس: جنگ کے ذریعہ حاصل ہونے والے مال، نیز کسی غیر سرکاری مقبوضہ زمین میں نکلنے والے سونے چاندی کے دفینے اور کان کا پانچواں حصہ۔

۶- فئی: غیر مسلم مملکت سے مصالحت ومعاہدہ کے ذریعہ بلا جنگ حاصل ہونے والا مال۔

۷- اوقاف: وہ مال جو کوئی شہری فی سبیل اللہ بیت المال کے نام پر وقف کردے۔

۸- عشور: ان غیر اسلامی مملکت کے شہریوں سے وصول کیا جانے والا تجارتی ٹیکس جو اپنے ملک میں مسلمان تاجروں سے اس نوعیت کے ٹیکس وصول کرتے ہیں۔(۳)

۹- ضرائب: جائز حدود میں ملک کی ضروریات کے لئے لازمی طور پر وصول کئے جانے والے ٹیکس۔(۴)

۱۰- ہنگامی چندے: دفاعی یا ایمرجنسی ضروریات کیلئے وقتی اور ہنگامی چندے۔

۱۱- صدقات: اہل خیر حضرات کی رضا کارانہ ڈونیشن اور مملکت کا تعاون۔

۱۲- کراء الارض: ریاست کی زمینیں جو کاشتکاروں کو دی جائیں، ان کا لگان۔

(۱) ہدایہ ربع اول: ۱۶۵

(۲) ترمذی: ۱/۸۱، باب ماجاء فی کراهیة مایصلی الیه وفیه

(۳) کتاب الخراج: ۱۳۲

(۴) ابن حزم ظاهری، المحلی: ۶/۱۵۶-۱۵۸

۱۳- اَموال زائدہ: وہ اموال جن کا کوئی وارث نہ ہو، اس کو فقہاء نے اَموال فاضلہ سے بھی تعبیر کیا ہے۔(۱)

(ان میں سے اہم مدات کی تفصیل متعلقہ الفاظ کے ذیل میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔)

مصارف

''بَیت المال'' کے اموال میں زکوٰۃ کا مصرف تو خود قرآن مجید نے متعین کردیا ہے کہ ان کے آٹھ مصارف ہیں، اور ان کو انہیں میں خرچ کرنا ہوگا، اس کے علاوہ جو عمومی آمدنی خراج وجزیہ وغیرہ کی ہے، ان کا مصرف ریاست کے مصالح ہیں، ان میں سرحدوں کا تحفظ، دفاعی تیاریاں، پلوں، حوضوں، مسافر خانوں، بڑی نہروں، مسجدوں کی تعمیر، شعائر اسلامی کا تحفظ، علماء، طلباء، قضاۃ، ارباب افتاء، فوج، ائمہ، موذنین وکارکنان، رجسٹرار، دفاتر کے محررین، ساحلوں کے محافظین کی تنخواہ اور فوج کی غذا وغیرہ داخل ہیں۔(۲) ظاہر ہے کہ ہر عہد کے حالات اور ضروریات کے لحاظ سے آمد وصرف کے ذرائع بڑھتے، گھٹتے اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

بیع (خرید وفروخت)

اللہ تعالیٰ نے دنیا کا تمام کاروبار باہمی احتیاج اور ضرورت پر قائم رکھا ہے، انسان کے ہاتھوں وجود میں آنے والی ساری رعنائیاں اور رنگینیاں اسی احتیاج کے دامن سے وابستہ ہیں، غریب مالدار کا محتاج ہے کہ وہی اس کے لئے نان جویں کا ذریعہ ہے، مالدار غریب کا ضرورت مند ہے کہ غریب مزدوروں کی قوت بازو اور عرق آلود جسم کے بغیر نہ فلک بوس عمارتیں وجود میں آسکتی ہیں، نہ حسین وجاذب نظر سبزہ زار سے لطف اندوز ہوا جاسکتا ہے، ٹھیک اسی طرح ''تجارت'' بھی ایک ضرورت ہے، عام شہری اس کے محتاج ہیں کہ ان کو ملک بھر کی اور دور دراز کی مصنوعات اور پیداوار، سفر کی مشقت وکلفت کے بغیر میسر آجائے اور تاجروں کا طبقہ اپنے گاہکوں کا، کہ ان کی خرید ہی ان کے لئے قوام حیات فراہم کرے گی، اس لئے شریعت نے نہ صرف تجارت کی اجازت دی بلکہ اس کو سراہا اور تجارت کے احکام وقوانین اور آداب ومستحبات اس وضاحت سے بتائے کہ کسی مذہب میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔

خرید وفروخت کے احکام میں چند بنیادی اصول

پھر تجارت، خرید وفروخت اور بیع وشراء کے سلسلہ میں بھی اسلام نے نہایت متوازن اصول مقرر کئے ہیں، جس میں تاجر اور خریدار کی نفسیات اور ان کے جذبات کا پورا پورا لحاظ ہے، جس میں اس بات کی پوری پوری رعایت ہے کہ گراں فروشی کو روکا جائے، جس میں اس بات کا پورا پورا خیال ہے کہ آئندہ کوئی نزاع پیدا نہ ہونے پائے، جس میں اس امر کا پورا پاس رکھا گیا ہے کہ طرفین کی رضامندی کے بغیر کوئی معاملہ ان پر مسلط نہ کیا جائے، اور جس میں قدم قدم پر یہ احتیاط ملحوظ ہے کہ ایک فریق دوسرے کا استحصال نہ کرے، تجارت کے معاملہ کو دھوکہ دہی، فریب اور چالبازی سے محفوظ رکھا جائے اور جہاں کوئی ایسا کر

(۱) ردالمحتار والدر المختار: ۸۰/۳-۸۱، مطلب فی مصارف بیت المال

(۲) ردالمحتار والدر المختار: ۸۰/۳-۸۱، مطلب فی مصارف بیت المال

گذرے تو اس کی تلافی کی تدابیر بھی فراہم رکھی جائیں۔

''بیع'' کے احکام کتب فقہ میں شرح وبسط کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں، ان کا ایک انتخاب آپ آئندہ سطور میں پڑھیں گے ـــــ تاہم اس باب میں چند اُصول بنیادی اور اساسی اہمیت کے حامل ہیں، مناسب ہے کہ ''اجمال'' کے ساتھ پہلے ان کا ذکر کردیا جائے۔

۱ - پہلی بات یہ کہ شریعت نے خرید وفروخت کی ان تمام صورتوں کو ناپسند کیا ہے جن میں کسی پہلو سے دھوکہ دہی نے راہ پالی ہو، تاجر گاہک کے سامنے سامان کی خامیوں کو چھپادے، یہ جائز نہیں، اور ایسا کیا جائے تو گاہک کو اس معاملہ کے رد کردینے کا اختیار حاصل ہے، جسے ''خیار عیب'' کہا جاتا ہے، تاجر نے ایک سامان کم قیمت میں خرید کیا اور گاہک کے سامنے اس سے زیادہ قیمت میں خود خرید کرنے کا یقین دلایا، تو اس کا یہ عمل بھی گناہ ہے، اور خریدار کسی طور اس کی تحقیق کرلے تو پھر اس معاملہ کو ختم کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے، ایک شخص ڈاک لگا رہا ہے اور اس کی طرف سے مقررہ ایجنٹ ہے، جو خریدی کا ارادہ نہیں رکھتا مگر بولی بڑھ کر بولتا ہے، تاکہ قیمت بڑھ جائے اور دوسرا شخص دھوکہ کھا جائے، یہ بھی جائز نہیں، جس کو حدیث میں ''تناجش'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ خرید و فروخت کی ممنوع صورتوں میں بہت سے احکام ہیں، جو اسی اصول پر مبنی ہیں۔

۲ - دوسرے: جو خرید وفروخت معصیت میں تعاون کا ذریعہ ہو، ان کے ذریعہ گناہ کے کاموں کو فروغ ہوتا ہے، یا شریعت جن چیزوں کو حرام وممنوع اور ناقابل استعمال قرار دے کر ناقابل احترام ٹھہراتی ہو، ان کے ذریعہ ان کی تعظیم وتوقیر ہوتی ہو، ایسی تمام صورتوں کو بھی شریعت نے منع کیا ہے کہ اسلام سے وفاداری اور ایمان پر استواری کا یہی تقاضا ہے ـــــ چنانچہ سور کی خرید وفروخت کو منع کیا گیا، خون اور مردار کی بیع کو نادرست قرار دیا گیا، شراب فروشی کی اجازت نہیں دی گئی، تصاویر اور ذی روح کے مجسمے جو ہر زمانہ میں شرک کا اولین سبب بنا کئے ہیں، کی خرید وفروخت کو جائز نہیں رکھا گیا، اس لئے کہ مجسموں کی خرید وفروخت اس کی حرمت وعظمت کا اعتراف ہے جو دین وشریعت کے مذاق کے خلاف ہے، فتنہ کے زمانہ میں اہل فتنہ سے اسلحہ کی فروخت اور اغلام بازی کے عادی شخص سے غلام کی خرید وفروخت کو بھی اسی قاعدہ کے تحت فقہاء نے منع کیا ہے، غور کیا جائے تو وہ معاملات جن کو فقہاء نے ''بیع باطل'' کے زمرہ میں رکھا ہے، وہ اکثر اسی اصول کی بناء پر ممنوع قرار دئے گئے ہیں۔

۳ - تیسرے: خرید وفروخت کی وہ تمام صورتیں جن میں اس معاملہ کی تکمیل مشتبہ اور مشکوک ہو، اور اندیشہ ہو کہ خریدار یا تاجر نے جس شئے کو عوض مقرر کیا ہے، اُسے وہ ادا نہ کرسکے گا، ممنوع ہوتی ہیں اسی کو حدیث میں ''غرر'' سے تعبیر کیا گیا ہے، اسی بناء پر ہوا میں اڑتے ہوئے پرندوں اور تالاب میں موجود مچھلیوں کی خرید وفروخت کو منع کیا گیا ہے، جو چیز ابھی وجود میں نہ آئی ہو، جیسے زیر حمل بچہ، پھل جو ابھی نکلے نہ ہوں، کی خرید وفروخت

سے روکا گیا ہے۔

۴ - چوتھے: وہ تمام صورتیں جن میں کسی وجہ سے آئندہ طرفین کے درمیان نزاع پیدا ہو جانے کا امکان ہو اسلام ان کو منع کرتا ہے، مثلاً قیمت غیر متعین ہو، مبیع (سودا) میں ابہام ہو، قیمت کی ادائی، یا سامان کی حوالگی کے لئے جو مدت مقرر کی گئی ہو وہ واضح اور متعین نہ ہو، قیمت یا سامان کی مقدار پوری طرح واضح نہ ہو، یہ تمام صورتیں وہ ہیں جو مستقبل میں طرفین کے درمیان نزاع کا خطرہ پیدا کر دیتی ہیں، اس لئے اسلام نے احتیاط کو راہ دیتے ہوئے پہلے ہی مرحلہ میں اس قسم کے معاملات کی راہ بند کر دی ہے۔

۵ - پانچویں: خرید وفروخت کے لئے ضروری ہے کہ طرفین معاملہ سے پوری طرح مطمئن ہوں اور شک وشبہ کا کوئی کانٹا ان کے دل میں باقی نہ رہے، نیز طرفین ایک دوسرے کو اس بات کا موقع دیں کہ وہ اپنی چیز کو دیکھ کر اطمینان کر لے، ایسا نہ ہو کہ کسی فریق پر اس کی طمانیت، نیز کامل رضامندی اور خوشنودی کے بغیر کوئی معاملہ مسلط کر دیا جائے، حدیث میں اسی لئے ایام جاہلیت میں مروج بعض معاملات، منابذہ، ملامسہ اور بیع حصاۃ وغیرہ سے منع کیا گیا ہے، (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) اور یہ مستقل اُصول مقرر فرمادیا کہ اگر بن دیکھے خریدار کوئی شئی خرید کرلے تو یہ معاملہ گو درست ہو گیا، لیکن وہ قابل نفاذ اسی وقت ہوگا جب خریدار اسے دیکھ بھی لے اور اس پر مطمئن بھی ہو جائے، اگر سودا دیکھنے کے بعد وہ مطمئن نہ ہو اور اس معاملہ کو ختم کرنا چاہے تو اس کو اس کا اختیار حاصل ہوگا، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیار رؤیت'' کہا جاتا ہے۔

۶ - شریعت یہ بھی چاہتی ہے کہ خرید وفروخت کے معاملہ میں ایسی کوئی شرط نہ لگائی جائے، جو معاملہ بیع کے اصل تقاضوں کے خلاف ہو، مثلاً بیع کے ذریعہ خریدار سودے کا مکمل مالک ہو جاتا ہے اور وہ اس میں ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہے، اب اگر بیچنے والا ایسی کوئی شرط لگادے جس سے خریدار کے حق تصرف پر تحدید عائد ہوتی ہے تو یہ نامناسب شرط سمجھی جاتی ہے، اور معاملۂ بیع فاسد ہو جاتا ہے۔

(آگے تفصیل ذکر کی جائے گی)

گو بیع کی ممانعت کی بعض اور صورتیں بھی ہیں، جہاں خرید وفروخت کسی حکم شرعی کی ادائی میں تاخیر کا سبب بنتی ہو، اس کو بھی علماء نے مکروہ قرار دیا ہے، مثلاً اذان جمعہ کے بعد اس طرح خرید وفروخت کہ اس کی وجہ سے مسجد پہونچنے میں تاخیر ہو جائے، یا جس سے باہمی منافست اور رقابت کا اظہار ہوتا ہو، جیسے ایک تاجر گاہک سے بات کر رہا ہو، ابھی اس کی بات نامکمل تھی کہ دوسرا تاجر نے اس سے کم قیمت پر خرید کرنے کی دعوت دے دی دوسرا گاہک اس تاجر کو اپنی طرف متوجہ کرنے کی سعی کرے اور زیادہ قیمت کی پیش کش کرے، جس کو حدیث میں ''**بیع علی بیع اخیہ**'' اور ''**سوم علی سوم اخیہ**'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

تاہم اوپر جن اُصول کا ذکر کیا گیا ہے، وہ اہم اصول ہیں جو اسلام کے قانون تجارت پر دور رس اثر رکھتے ہیں، اور بے شمار فروع وجزئیات ہیں جو ان ہی اُصول کے گرد گردش کرتے ہیں۔

بیع کی تعریف

بیع ان الفاظ میں سے ہے جو دو متضاد معنوں کے حامل ہیں، خریدنا اور بیچنا (۱) مال کے مال سے تبادلہ کو کہتے ہیں جو باہمی رضامندی سے ہو۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ ہر دو طرف سے مال ہونا چاہئے، اگر ایک طرف سے مال ہو اور دوسری طرف سے کچھ نہ ہو تو یہ بیع نہ ہوگی بلکہ ہبہ، وصیت وغیرہ ہوگا، اور اگر ایک طرف سے مال ہو اور دوسری طرف سے نفع یعنی کوئی مادی چیز نہ ہو تو بھی یہ بیع نہ ہوگی، مثلاً تعلیم پر اجرت، کہ اس میں معلّم کی طرف سے منفعت ہوتی ہے، مال نہیں ہوتا، اسے اجارہ کہیں گے، بیچنے والے کو اصطلاح میں ''بائع'' خریدار کو ''مشتری'' اور دونوں کے درمیان طے شدہ نرخ کو ثمن اور بازار کی عام نرخ کو قیمت، نیز جس چیز کو بیچا جا رہا ہو، اُسے ''مبیع'' کہا جاتا ہے۔

بیع کی یہی تعریف دوسرے فقہاء نے بھی کی ہے، امام نووی شافعیؒ لکھتے ہیں کہ: **البیع مقابلة مال بمال تمليكا** (۳) مشہور حنبلی فقیہ ابن قدامہ کا بیان ہے کہ: **مبادلة المال بالمال تمليكا** (۴) البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ ''مال'' کا اطلاق کس پر ہوگا؟ احناف کے نزدیک مال وہ ہے، جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور جس کا ذخیرہ کیا جانا ممکن ہو، منافع اور حقوق پر مال کا اطلاق نہیں ہوگا (۵) جبکہ جمہور فقہاء نے ان کو بھی مال تسلیم کیا ہے۔ (۶)

بیع کے ارکان

دیگر معاملات کی طرح بیع کے بھی رکن دو ہیں، ایجاب اور قبول، طرفین میں سے جس کی طرف سے پہل ہو اس کی پیشکش کو ایجاب اور فریق ثانی کی طرف سے جو قبولیت کا اظہار ہو، اسے قبول کہتے ہیں، یہ رائے احناف کی ہے، جمہور کے نزدیک جس کی طرف سے تملیک پائی جائے اور مبیع کا مالک بنایا جائے اس کا قول ''ایجاب'' ہوگا، چاہے اس کی طرف سے قول بعد میں سامنے آیا ہو اور دوسرے فریق کا قول قبول کہلاتا ہے۔ (۷)

دوسرے فقہاء کے نزدیک بیع کے ارکان یہ ہیں: ''خریدار اور فروخت کنندہ، مبیع اور اس کی ثمن (قیمت)، ایجاب اور قبول'' (۸) پھر ایجاب اور قبول کی دو صورت ہے، ایک یہ کہ دونوں فریق اپنے بول کے ذریعہ اظہار رضامندی کریں، ایسی صورت میں احناف کے نزدیک ضروری ہے کہ دونوں فریق اظہار رضامندی کے لئے ماضی کا صیغہ استعمال کریں یا حال کا صیغہ اس طرح استعمال کریں کہ اس میں ''مستقبل'' کے معنی کا احتمال نہ ہو، یہاں تک کہ اگر ایک فریق نے ''امر'' کا صیغہ استعمال کیا اور دوسرے نے ماضی کا تو بیع درست نہ ہوگی (۹) مثلاً خریدار نے کہا کہ فلاں چیز مجھ سے بیچ دو، تاجر نے کہا: میں نے فروخت

(۱) مختار الصحاح:۷۱، طلبة الطلبة لابی حفص نسفی:۱۰۸، مطبوعہ مطبع عامرہ:۱۳۱۱ھ
(۲) کشاف اصطلاحات الفنون:۱/۱۳۷
(۳) مغنی المحتاج:۲/۲
(۴) المغنی:۴/۲، کتاب البیوع
(۵) المراد بالمال مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره، لوقت الحاجة، ردالمحتار:۴/۳
(۶) الفقه الاسلامی و ادلته:۴/۳۵۴
(۷) مجمع الفقه الحنبلی:۱/۱۲۱
(۸) الفقه الاسلامی و ادلته:۴/۳۴۶
(۹) الفقه الاسلامی و ادلته:۴/۳۴۶، هدایه:۳/۱۸، مطبوعہ: دیوبند

کیا، تو بیع مکمل نہیں ہوئی، بلکہ دوبارہ خریدار کہے کہ میں نے خرید کیا، لیکن امام مالک کے نزدیک اس طرح بیع منعقد ہو جائے گی (۱) ـــــ میرا خیال ہے کہ اس زمانہ میں جو تعامل اور عرف ہے اس کی رعایت کرتے ہوئے یہی رائے زیادہ قابل عمل ہے، اور یہ اس لئے بھی کہ معاملات میں مقصود باہمی رضامندی ہے نہ کہ الفاظ اور صیغے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ طرفین عملاً رضامندی کا اظہار کریں، گو صریحاً زبان سے اس کا تکلم نہ کریں، مثلاً باضابطہ ایجاب وقبول نہ ہو، لیکن ایک فریق قیمت دیدے اور تاجر اس کے بدلے سامان اٹھا کر دیدے، پس یہ لین دین ہی صریح ایجاب وقبول کی جگہ لے لے گا، احناف، مالکیہ اور حنابلہ نے معمولی اور قیمتی ہر طرح کی اشیاء میں اس کو کافی تصور کیا ہے (۲) امام شافعیؒ کے یہاں زبانی ایجاب وقبول ضروری ہے، لیکن بعض شوافع نے بھی اس مسئلہ میں جمہور کی رائے پر فتویٰ دیا ہے اور امام نوویؒ نے کہا ہے: **هذا هو المختار للفتوى**. (۳)

بیع کی شرطیں چار طرح کی ہیں، شرائط انعقاد، شرائط نفاذ، شرائط صحت اور شرائط لزوم

شرائط انعقاد

بیع کے منعقد ہونے کی بعض شرطیں تاجر اور خریدار سے متعلق ہیں:

۱- وہ دونوں عاقل اور ممیز ہوں، نابالغ جس میں فہم وشعور پیدا ہو چکا ہو، نیز کم عقل کی بیع منعقد ہو جائے گی، یہی رائے امام احمدؒ کی ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ کی بیع منعقد نہیں ہوتی، گو وہ سن تمیز کو پہونچ گیا ہو۔ (۴)

۲ - ایجاب وقبول دو الگ الگ آدمیوں کی طرف سے ہو، ایک ہی شخص فریق کی طرف سے وکیل بن کر ایجاب و قبول دونوں کرے، یہ درست نہ ہوگی، البتہ باپ، وصی، یا قاضی خود اپنا مال اپنے زیر ولایت نابالغ سے فروخت کریں تو وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان کی طرف سے ایجاب وقبول دونوں کی گنجائش ہے۔

۳ - دونوں ایک دوسرے کی طرف سے ہونے والے ایجاب وقبول کو سن لیں۔

بعض شرطیں مبیع اور اس کے ثمن، یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے متعلق ہیں:

۱- مبیع اور ثمن دونوں مال ہوں۔

۲- مبیع موجود ہو۔

۳- بائع کی ملکیت میں ہو۔

۴- بائع مبیع کے حوالہ کرنے پر قادر ہو۔

بعض شرطیں ایجاب وقبول سے متعلق ہیں:

۱ - ایجاب وقبول میں مطابقت ہو، ایسا نہ ہو کہ خریدار الگ قیمت بتائے اور تاجر الگ، یا اسی طرح دونوں کی بات میں مبیع کی مقدار میں فرق پایا جاتا ہو۔

۲- ایجاب وقبول دونوں ایک ہی مجلس میں ہو۔

(۱) بداية المجتهد: ۲/۱۷۰، الباب الاول فى العقد
(۲) رحمة الامة: ۱۶۴، كتاب البيوع، بداية المجتهد: ۲/۱۷۰
(۳) مغنى المحتاج: ۲/۳
(۴) رحمة الامة: ۱۶۴

(مجلس کی تعریف کے لئے دیکھئے: ''مجلس'')

بیع کے نافذ و جاری ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں:

۱- بیچنے والا اس سامان کا مالک ہو، یا ولی اور نگراں کی حیثیت سے اس کو وہ سامان فروخت کرنے کا حق حاصل ہو۔

۲- اس سامان سے تاجر کے سوا کسی اور کا حق متعلق نہ ہو۔

شرائطِ صحت

بیع کے درست ہونے کے لئے کچھ شرطیں عام نوعیت کی ہیں، جو ہر معاملۂ خرید و فروخت کے لئے ضروری ہیں:

۱- بیع ایک خاص مدت کیلئے نہ ہو بلکہ ہمیشہ کے لئے ہو۔

۲- مبیع اور ثمن اس طرح متعین اور معلوم ہوں کہ آئندہ نزاع پیدا ہونے کا امکان نہ ہو۔

۳- ایسی بیع ہو جس سے کوئی فائدہ ہو، بے فائدہ بیع نہ ہو، مثلاً ایک روپیہ کے بدلہ ایک روپیہ فروخت کیا جائے، یہ درست نہیں، کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں۔

۴- کوئی شرط فاسد نہ لگائی جائے، شرط فاسد کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

۱- ایسی شرط جس کا وجود و عدم شبہ سے خالی نہ ہو۔

۲- ایسی شرط جو ممنوع اور شرعاً ناجائز ہو۔

۳- ایسی شرط نہ ہو جو تقاضائے عقد کے خلاف ہو، اور اس سے تاجر یا خریدار یا خود اس مبیع کا نفع متعلق ہو جس کے اندر مطالبہ کی صلاحیت موجود ہے اور نہ اس کا لوگوں میں تعامل ہو۔

۴- بیع کے رد کرنے کا ابدی اختیار، یا تین دنوں سے زائد اختیار کی شرط لگا دی جائے۔

۵- مبیع و ثمن کی موجودگی کے باوجود اس کی ادائیگی کے لئے مدت مقرر کر دی جائے۔

بیع کے درست ہونے کی کچھ شرطیں ایسی ہیں، جو خاص قسم کے معاملات کے لئے ضروری ہیں اور وہ اس طرح ہیں:

۱- قیمت اُدھار ہو تو ادائیگی کی مدت کا تعین۔

۲- اموال ربویہ ہوں تو بدلین میں مماثلت اور یکسانیت۔

(اموال ربویہ کے لئے ملاحظہ ہو، ربا)

۳- سونے چاندی اور سکوں کی باہم خرید و فروخت ہو جس کو ''صرف'' کہا جاتا ہے، تو ایک ہی مجلس میں فریقین کا بدلین پر قبضہ۔

۴- مرابحہ، تولیہ اور وضیعہ میں پہلی قیمت سے واقف ہونا۔

(آگے مرابحہ وغیرہ کی تشریح آتی ہے)

شرطِ لزوم

بیع کے لازم ہونے کی شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے کسی کو معاملۂ خرید و فروخت کو رد کرنے کا اختیار باقی نہ رہے (۱) اس سلسلہ میں احناف کے نزدیک چار خیار مشہور ہیں، خیار قبول، خیار شرط، خیار رویت، اور خیار عیب، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اس کے علاوہ ''خیار مجلس'' بھی ہے (۲) تاہم درمختار میں خیار کی تعداد سترہ ذکر کی گئی ہے۔

(انشاء اللہ خود لفظ ''خیار'' کے تحت ان کا ذکر کیا جائے گا)

حکم

بیع کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ تاجر کی ملک قیمت پر اور

(۱) یہ تمام شرطیں اختصار کے ساتھ عالمگیری: ۳، کتاب البیوع، الباب الاول اور شامی: ۴، کتاب البیوع کی ابتداء سے مختصراً نقل کی گئی ہیں۔
(۲) رحمة الامة: ۱۶۴

خریدار کی ملک سامان پر ثابت ہوتی ہے اور اس طرح ان دونوں کی ضروریات کی تکمیل ہوتی ہے۔

احکام کے اعتبار سے بیع کی چھ قسمیں ہیں ، تین قسمیں ''جائز بیع'' کی اور تین ''ناجائز بیع'' کی ، پہلی تین نافذ لازم ، نافذ غیر لازم اور موقوف ، دوسری تین باطل ، فاسد اور مکروہ ہے۔

بیع نافذ لازم اور غیر لازم

''بیع نافذ لازم'' وہ ہے جو اپنی اصل اور خارجی شرائط ہر لحاظ سے درست ہو ، مبیع سے کسی کا حق متعلق نہ ہو اور نہ فریقین میں سے کسی کو کسی نوعیت کا اختیار باقی ہو ، ''بیع نافذ غیر لازم'' وہ ہے کہ جو اپنی اصل اور وصف ، یعنی بیع کی شرائط پر دونوں لحاظ سے مکمل اور درست ہو ، مگر طرفین میں سے کسی ایک کے اختیار لے لینے کی وجہ سے فی الفور بیع لازم نہ ہوتی ہو ـــــ ان دونوں صورتوں کی مثال یوں ہے کہ جیسے پانچ روپے کے بدلے کوئی کتاب خریدی جائے اور کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو نامناسب ہو ، خریدار نے کتاب دیکھ لی ہو ، اس میں جو خامیاں ہیں اس سے واقف ہو چکا ہو اور ان خامیوں کے ساتھ اسے لینے پر آمادہ ہو ، اب یہ بیع صحیح ہوگئی ، اس لئے کہ کوئی ایسی چیز اس معاملہ میں نہیں پائی گئی جو شرعاً ممنوع ہو ، چونکہ بیع طرفین کی رضامندی سے ہوئی ہے اس لئے یہ نافذ ہوگی اور طرفین میں سے کسی کو کسی قسم کا اختیار نہیں ہے ، اس لئے یہ بیع لازم بھی ہوگی ، اس کے برخلاف اگر طرفین میں سے کوئی ایک غور وفکر کے لئے مہلت لے لیتا ہے ، تو یہ بیع صحیح نافذ اور مہلت کی وجہ سے غیر لازم ہوگئی۔

بیع موقوف

''بیع موقوف'' وہ بیع ہے جس میں مبیع سے کسی دوسرے آدمی کا حق متعلق ہو ، مثلاً نابالغ اور کم سمجھ بچہ کوئی چیز بیچ ڈالے تو یہ معاملہ اس کے باپ کی اجازت پر موقوف رہے گا ، اس لئے کہ نابالغ اور ناسمجھ بچہ کے مال سے بحیثیت ''ولی'' اس کے باپ کا حق متعلق ہے ـــــ علامہ طاہر بخاری نے بیع موقوف کی پندرہ صورتیں ذکر کی ہیں (۱) اور علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ بیع موقوف کی صورتیں تیس سے بھی زیادہ ہیں۔ (۲)

ناجائز بیع کی صورتیں :

یہ تینوں صورتیں تو بیع جائز کی تھیں ، نادرست بیع کی بھی تین صورتیں ہیں ، بیع باطل ، بیع فاسد ، بیع مکروہ۔

بیع مکروہ

بیع مکروہ اس بیع کو کہتے ہیں ، جو اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہو ، لیکن کسی خارجی بات ، مثلاً جگہ یا وقت کی وجہ سے ناپسندیدہ ہو ، جیسے ''مسجد'' میں یا جمعہ کی اذان کے بعد خرید وفروخت کا معاملہ کرنا۔

بیع باطل وفاسد

بیع باطل اُسے کہتے ہیں جو اپنی اصل کے لحاظ سے ہی درست نہ ہو ، مثلاً کوئی مسلمان سور کی بیع کرے ، اس لئے کہ سور سرے سے مسلمان کے حق میں مال ہی نہیں ہے ، لہٰذا اس طرح بیع کی بنیاد اور اساس ہی ممنوع قرار پائی۔

''بیع فاسد'' وہ ہے کہ جو اپنی اصل کے لحاظ سے تو درست

(۱) خلاصة الفتاویٰ : ۳۹/۱ ، الفصل الرابع فی البیع الفاسد واحکامه (۲) ردالمحتار : ۱۳۹/۴

ہو، لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں فساد پیدا ہو جائے، مثلاً خریدار یا تاجر اپنی طرف سے کوئی ایسی شرط لگا دے، جس میں اس کا فائدہ ہو تو اب یہ بیع فاسد ہو جائے گی۔

علامہ شامیؒ نے نقل کیا ہے، کہ فاسد اور باطل میں فرق کرنے کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر ثمن اور مبیع میں سے کسی کو کوئی الہامی مذہب مال تسلیم نہ کرتا ہو تو بیع باطل ہے، مثلاً مردار اور خون کی بیع کہ کسی بھی الہامی مذہب میں یہ حلال نہیں ہے اور اگر بعض مذاہب اُسے مال تسلیم کرتے ہوں، مگر شریعت اسلامی میں مال نہ ہوں، نیز اس چیز کو اس معاملہ میں ''مبیع'' کی حیثیت حاصل ہو تو بھی یہ بیع باطل ہوگی، اور اگر ایسی چیز ثمن کی حیثیت سے معاوضہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔(۱)

باعتبار قیمت بیع کی قسمیں

ثمن اور قیمت کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں: وضیعہ، تولیہ، مرابحہ اور مساومہ۔

''وضیعہ'' سے مراد یہ ہے کہ تاجر اپنی خرید سے کم قیمت میں کوئی چیز بیچ دے، مثلاً دس روپے میں خریدے اور پانچ روپے میں فروخت کر دے۔

''تولیہ'' یہ ہے کہ جس قیمت میں کوئی چیز خریدی جائے اسی میں بیچ دی جائے۔

''مرابحہ'' اس بیع کو کہتے ہیں کہ جس میں اپنی قیمت خرید پر نفع لے کر فروخت کیا جائے، مثلاً ایک چیز دس روپے میں لے اور پندرہ روپے میں فروخت کر دے۔

اور ''مساومہ'' یہ ہے کہ پہلی قیمت کو ملحوظ رکھے بغیر خرید وفروخت کا معاملہ کرے، چاہے نفع کے ساتھ ہو، یا نقصان کے ساتھ، یا برابر کا معاملہ ہو ــــــ اس طرح ''بیع مساومہ'' میں پہلی قیمت کا کوئی ذکر ہی نہ ہوگا، اور بقیہ تینوں صورتوں میں معاملہ کے وقت پہلی قیمت کا حوالہ دیا جائے گا کہ میں پہلی قیمت پر اس قدر نفع یا نقصان کے ساتھ، یا بعینہٖ اسی قیمت پر فروخت کر رہا ہوں۔(۲)

باعتبار مبیع بیع کی قسمیں

''مبیع'' کے لحاظ سے بیع کی تین قسمیں ہیں، مقائضہ، صرف اور بیع مطلق۔

بیع مقائضہ یہ ہے کہ خریدار اور تاجر ہر دو کی طرف سے قیمت اور مبیع کے طور پر ''سامان'' ہی ہو(۳) سونا، چاندی، (جسے شریعت ''قیمت'' اور ''ثمن'' تصور کرتی ہے) یا رقم نہ ہو، مثلاً گیہوں کی بیع چاول کے بدلہ، ''بیع مقائضہ'' میں اصول یہ ہے کہ عربی زبان میں جس لفظ پر ''ب'' داخل ہوگی وہ ''ثمن'' سمجھی جائے گی، مثلاً ''بعت القلم بالثوب'' میں نے قلم کپڑے کے بدلہ فروخت کیا، یہاں ''ب'' چونکہ ''ثوب'' پر داخل ہے، اس لئے ثوب (کپڑا) ثمن قرار پائے گا۔

''بیع صرف'' یہ ہے کہ ثمن کی بیع ثمن کے بدلہ ہو، مثلاً چاندی چاندی کے بدلہ، سونا سونے کے بدلے، یا روپے کا نوٹ اور سکہ اسی کے بدلہ ــــــ بیع صرف میں ضروری ہے کہ طرفین کی جانب سے ثمن اور مبیع کی حوالگی مجلس میں ہی ہو جائے

(۱) مستفاد از: ردالمحتار: ۴/۹۹-۱۰۰

(۲) الدر المختار: ۴/۳، اوائل کتاب البیوع

(۳) معجم لغة الفقهاء: ۴۵۲

کسی کی طرف سے اُدھار نہ ہو، اور اگر طرفین سے ایک ہی جنس ہوتو مقدار برابر ہو۔

''بیع مطلق'' یہ ہے کہ سامان کی بیع ''ثمن'' کے بدلہ ہو، جیسا کہ عام طور پر ہوا کرتا ہے، مثلاً کتاب روپیوں کے بدلہ، یہاں کتاب مبیع ہے اور روپیہ ''ثمن''۔

باعتبار مدت بیع کی قسمیں

بیع میں اصل تو یہ ہے کہ خریدار اور تاجر دونوں مبیع وثمن نقد ادا کر دیں اور کسی طرف سے بھی اُدھار نہ ہو، مگر انسانی ضروریات کے پیش نظر شریعت نے اس کی گنجائش بھی رکھی ہے کہ کسی طرف سے اُدھار کا معاملہ ہو ـــــ چنانچہ اگر ثمن نقد اَدا ہو اور مبیع کی بعد میں حوالگی کا وعدہ ہو تو یہ بیع ''سلم'' ہے، اور اگر مبیع نقد ہو اور ''ثمن'' اُدھار، تو یہ ''بیع مؤجل'' یا ''بیع الی اجل'' ہے۔(۱)

بیع غرر

بیع کی مشہور قسمیں اور بنیادی احکام تو وہی ہیں جن کا اوپر ذکر ہوا ـــــ مگر حدیث میں بعض خاص معاملات کا ذکر کیا گیا ہے، مناسب ہے کہ اس موقع پر ان کی بھی وضاحت کر دی جائے، ان میں خصوصیت سے ایسے تمام معاملات کو منع کر دیا گیا ہے جس کی بقاء مشکوک ہو، اور جس میں معاملات کے ٹوٹ جانے کا قوی اندیشہ ہو، اسی کو فقہاء اور شارحین حدیث نے ''بیع غرر'' یا ''بیع مخاطرہ'' سے تعبیر کیا ہے، علامہ عینی نے نقل کیا ہے کہ ''بیع غرر'' کا دائرہ بہت وسیع ہے، ثمن اور قیمت معلوم ومقرر نہ ہو، مبیع اور سودا مشخص نہ ہو، مدت ادائیگی اور مدت حوالگی متعین نہ ہو ثمن یا مبیع کی سلامتی مشکوک ہو، یہ ساری صورتیں اسی زمرہ میں داخل ہیں، چنانچہ بھاگے ہوئے غلام اور جانور، اڑتے ہوئے پرندے، پانی میں تیرتی ہوئی مچھلیاں کہ جن کو پکڑنا ممکن نہ ہو، یا ممکن ہوتو آسان نہ ہو، کو فروخت کرنا اسی ''بیع غرر'' میں شمار کیا جائے گا۔(۲)

بیع حبل الحبلہ

ان ہی میں سے ایک بیع حبل الحبلہ ہے، ''حبل الحبلہ'' کے معنی ہیں ''حمل کا حمل'' عبداللہ بن عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس خرید وفروخت سے منع کیا ہے(۳) ـــــ تاہم اس کی تشریح میں شارحین کے درمیان کچھ اختلاف ہے، سعید بن مسیب، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ یہ مدت کے تعین کا ایک طریقہ تھا اور مطلب یہ ہوتا تھا کہ اس کی قیمت اس وقت ادا کروں گا جب یہ اونٹنی بچہ جن دے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس لفظ کے ذریعہ مدت مقرر ہوتی تھی کہ یہ اونٹنی بچہ جن دے، پھر اس کا وہ بچہ حاملہ ہو جائے تب قیمت ادا کرونگا، تیسری رائے ابوعبیدہؒ، امام احمدؒ، اسحاقؒ اور حبیب مالکیؒ اور اکثر اہل لغت سے منقول ہے، کہ اس جملہ میں مدت کا نہیں بلکہ خود مبیع کا تعین ہوتا تھا، اور ''موجودہ اونٹنی کے بچہ کو مستقبل میں پیدا ہونے والے بچہ'' کی فروخت ہوتی تھی اور

(۱) تولیہ، مرابحہ، صرف اور سلم کے احکام خود ان الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں، دیکھئے: رد المحتار: ۴/۴

(۲) عمدۃ القاری: ۱۱/۲۶۴

(۳) بخاری، باب بیع الغرر وحبل الحبلہ: ۱/۲۸۶، ط: مصر، یہ روایت متعدد کتب صحاح میں منقول ہے۔

اس کو "مبیع" قرار دیا جاتا تھا(۱) اگر اس آخری تشریح کو درست سمجھا جائے جو حدیث کے الفاظ سے زیادہ قریب ہے، تو اس معاملہ کی ممانعت کا سبب مبیع کا معاملہ کے وقت غیر موجود ہونا ہے، اور اگر پہلی تشریح کو مانا جائے تو ممانعت کی وجہ قیمت کی ادائیگی کی مدت کا غیر متعین اور مبہم ہونا ہے۔

بیع مُلامسہ

حدیث میں ایام جاہلیت میں مروج جن طریقوں کا ذکر ملتا ہے، ان میں سے ایک "ملامسہ" ہے "ملامسہ" "لمس" سے ہے، جس کے معنی چھونے کے ہیں، آپ ﷺ نے اس معاملت کو بھی منع فرمایا ہے(۲) "ملامسہ" کی تین طرح شرح کی گئی ہے، ایک یہ کہ کسی اور کپڑے میں وہ کپڑا لپیٹا ہوا ہو جس کو فروخت کرنا ہے، یا رات کی تاریکی میں ہو، جس میں کپڑے کو دیکھا نہ جاسکتا ہو، گاہک اس کو اسی حال میں چھوئے اور تاجر کہے کہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا بیچا کہ پھر تم کو کپڑا دیکھنے کا اختیار باقی نہ رہے گا، اور یہ چھونا ہی بمنزلہ مشاہدہ کے ہوجائے گا، دوسرے یہ کہ بیچنے والے اور خریدار چھونے ہی کو ایجاب وقبول قرار دیں اور زبانی ایجاب وقبول نہ کریں، تیسرے یہ کہ "چھونے" پر یہ شرط لگادی جائے کہ خریدار کو اس کے بعد بیع کے رد کرنے کے سلسلہ میں حاصل ہونے والا "خیار" باقی نہیں رہے گا، تاہم "ملامسہ" ان میں سے جو بھی صورت ہو، ممنوع یہ تینوں ہی صورتیں ہیں۔(۳)

بیع منابذہ

"منابذہ" سے بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے (۴) "منابذہ" کے معنی پھینکنے کے ہیں، منابذہ کی بھی وہی تین صورتیں بتائی گئی ہیں، جو "ملامسہ" کی ہیں، صرف پھینکنے کو ہی بیع کے نفاذ کے لئے کافی سمجھا جائے، خریدار کا اس کو دیکھنا ضروری نہ ہو، ایجاب وقبول کا تلفظ کئے بغیر صرف پھینکنے کو ہی بیع مان لیا جائے، پھینکنے کی وجہ سے خریدار کو معاملہ کے ختم کرنے کا جن وجوہ کے تحت اختیار حاصل ہے ان کو کالعدم سمجھا جائے، رہ گیا یہ کہ "پھینکنے" سے کس چیز کا پھینکنا مراد ہے؟ خود مبیع کا، یا مبیع پر کسی اور چیز کا، تو حافظ ابن حجر نے اس کو ترجیح دیا ہے کہ خود "بیچے جانے والے کپڑوں" کا پھینکنا مراد ہے۔(۵)

بیع حِصاۃ

"حصاۃ" کے معنی کنکری کے ہیں، یہ بھی جاہلیت کی ایک بیع تھی، جس کی صورت منابذہ ہی سے ملتی جلتی ہے، اس کو بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے(۶) امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ سے اس کا طریقہ یہ نقل کیا ہے کہ بیچنے والا خریدار کو کہے کہ اگر خرید و فروخت کی گفتگو کے درمیان تم پر کنکری پھینک دوں تو میرے اور تمہارے درمیان بیع لازم ہوجائے گی،(۷) حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ اس کی تشریح میں بھی متعدد اقوال ہیں، ایک

(۱) عمدۃ القاری:۱۱/۲۶۶
(۲) بخاری، باب بیع الملامسۃ:۲/۱۲، ط:مصر
(۳) فتح الباری:۴/۳۵۸، عمدۃ القاری:۱۱/۲۷۷
(۴) بخاری، باب بیع المنابذہ:۲/۱۲
(۵) فتح الباری:۴/۳۶۰
(۶) ترمذی، باب ماجاء فی کراھیۃ بیع الغرر :۱/۲۳۳
(۷) حوالۂ سابق

صورت یہ ہے کہ بیچنے والا کہے، تو کنکری پھینکو، جس پر لگ جائے وہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کیا، دوسری صورت یہ ہے کہ کہے کہ زمین کے اس حصہ سے کنکری پھینکو، جہاں تک کنکری پہونچ جائے وہاں تک کا حصہ میں نے فروخت کیا، تیسری صورت یہ ہے کہ کنکری پھینکنے تک طرفین بیع کو رد کردینے کے اختیار کی شرط لگادیں اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے بجائے کنکری پھینکنے کو ہی خرید وفروخت کے لئے کافی مان لیا جائے۔(۱)

مُزابنہ اور مُحاقلہ

خرید وفروخت کی بعض صورتیں وہ ہیں جن میں ''سود'' اور ''ربا'' کا قوی شبہ ہے، ایسی صورتوں سے بھی آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، انہیں میں ''مزابنہ'' اور ''محاقلہ'' ہے (۲) مزابنہ درخت پر لگے ہوئے پھل کے بدلے اسی پھل کے ٹوٹے ہوئے دانوں کے فروخت کرنے کو کہا جاتا ہے، امام بخاری کے الفاظ میں ''**هي بيع الثمر بالتمر**''(۳) اسی طرح ''محاقلہ'' کھیت میں لگے ہوئے دانوں کی ٹوٹے ہوئے دانوں کے بدلہ جو اسی جنس کے ہوں فروخت کرنے کو کہتے ہیں، امام ترمذی کے الفاظ میں : **المحاقلة بيع الزرع بالحنطة** (۴) چونکہ کھیت اور درخت کے باہر کے دانے اور پھل اور کھیت اور درخت میں لگے ہوئے دانے اور پھل، دونوں کی جنس ایک ہی ہے، اور اس طرح اندازہ سے خرید وفروخت میں کسی ایک طرف کمی بیشی کا امکان ہے، جس سے سود پیدا ہوجائے گا اس لئے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

بیع المضامین والملاقیح

ایام جاہلیت میں بعض عجب دلچسپ قسم کی بیع کے معاملات ہوا کرتے تھے، جن میں بعض کا ذکر اوپر ہوچکا ہے، ان ہی میں سے ایک یہ بیع تھی۔ ''ملقوح'' کہتے ہیں تولید کے اس مرحلہ کو جب بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے، اور ''مضمون'' اس سے بھی پہلے مرحلہ کو، جب ''حیوانی وجود'' مادۂ منویہ کی صورت میں نر کی صلب میں رہتا ہے، چنانچہ نہ صرف مادہ کے حمل، بلکہ نر کے صلب میں رہنے والے مادہ سے ممکنہ بچہ کی بیع ہوجایا کرتی تھی۔(۵)

یہ دونوں ہی بیع باطل ہیں، اس لئے کہ یہ ایک نامعلوم اور غیر موجود کی بیع ہے اور اسلام نے اس سے منع کردیا ہے۔

بیع حاضر للبادی

''حاضر'' کے معنی شہری کے اور ''بادی'' کے معنی ''دیہاتی'' کے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، شہری، دیہاتی کے لئے فروخت نہ کرے، بلکہ لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے سے رزق عطا فرماتا ہے، **لايبع حاضر لبادو دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض** (۶) طریقہ یہ تھا کہ کوئی دیہاتی اپنا فروختنی مال لے کر شہر آتا، تا کہ موجودہ قیمت پر اس کو

(۱) فتح الباری:۴/۳۶۰، نیز ملاحظہ ہو: عمدة القاری :۱۱/۶۷

(۲) بخاری، عن انس و ابن عمرو ابی سعید خدری، باب بیع المزابنہ:۲/۱۵

(۳) حوالۂ سابق

(۴) ترمذی :۱/۲۳۲، باب ماجاء فی النھی عن المحاقلة والمزابنه

(۵) ابو حفص نسفی : طلبة الطلبة، کتاب البیوع:۱۱۰

(۶) ترمذی، عن جابر، باب ماجاء لایبیع حاضر لباد :۲۳۲، ط: دیوبند

فروخت کریں، شہر کے لوگ اسے ترغیب دیتے کہ اس وقت بازار اترا ہوا ہے، وہ ان کو بیچنے کا مجاز بنادے اور مال ان کے حوالے کردے، تاکہ گرانی بڑھنے کے بعد وہ فروخت کردیں اور اس کو زیادہ منافع حاصل ہوسکے۔

اس صورت کے مکروہ ہونے پر تو اتفاق ہے، کیونکہ اس سے اہل شہر کو نقصان پہونچے گا اور مصنوعی قلت پیدا ہونے کی وجہ سے گرانی بڑھے گی، لیکن کب مکروہ ہے، اس میں اختلاف ہے، احناف کے یہاں اس وقت مکروہ ہے جب کہ گرانی کا زمانہ ہو اور اہل شہر کو اس مال کی ضرورت ہو۔(۱)

امام نوویؒ کے بقول شوافع کے ہاں اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شہری اس ممانعت نبویؐ سے واقف بھی ہو۔ **وشرط ان یکون عالماً بالنھی**(۲) امام مالک نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے، کہ ممانعت صرف اسی صورت میں ہے جب کہ دیہاتی کا مال حاصل کر کے شہر کا باشندہ فروخت کرے، دوسرے فقہاء کے نزدیک ایسے لوگ جو مارکٹ کے اتار چڑھاؤ اور سامان کے نرخ کا شعور نہیں رکھتے ہوں سبھوں کو ''بادی'' کے حکم میں رکھا گیا ہے اور کوئی دیہاتی ہی ہو لیکن اُن امور سے اچھی طرح واقف اور تجربہ کار ہو تو ان کو ''بادی'' شمار نہیں کیا ہے اور ان کا سامان لے کر بیچنے کی اجازت دی ہے۔(۳)

البتہ اگر شہر کے تجار دیہات کے سرمایہ داروں کا مال اس طرح فروخت کرہی دیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع درست ہوجائے گی، امام مالکؒ کے یہاں فاسد شمار کی جائے گی اور شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ اس بیع کو ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوگا(۴) ابن تیمیہؒ نے بھی اس مسئلہ میں احناف کی رائے کی تائید کی ہے۔(۵)

تَلَقِّی جَلَب

بیرونی تجارتی قافلے آئیں اور شہر میں ان کی آمد سے قبل ہی شہر کے تاجران کا سرمایہ خرید لیں، تاکہ وہ خود ان کو فروخت کریں، یہ صورت درست نہیں ہے، اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جو علامہ خطابی نے لکھی ہے، کہ ایسے مواقع پر عموماً مقامی تجار دھوکہ دہی سے کام لیتے ہیں، ان کو بتاتے ہیں کہ قیمتیں اتری ہوئی ہیں، بازار میں مندا ہے اور مال کی طلب کم ہوگئی ہے، پھر یہ یقین دلا کر کم قیمت میں مال خرید لیتے ہیں اور ان کو دھوکہ دے کر خود زیادہ قیمت میں فروخت کرتے ہیں(۶) دوسرے اس عمل سے گرانی بڑھتی ہے، چند سرمایہ دار سامان خرید کر بازار میں مصنوعی قلت اور کمی پیدا کر کے گرانی بڑھا دیتے ہیں، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، نیز فرمایا کہ اگر اس طرح شہر کے تجار خرید کرلیں تب بھی قافلہ کو حق حاصل ہوگا کہ اگر وہ محسوس کریں کہ ان کے ساتھ دھوکہ کیا گیا ہے، تو اس معاملہ کو رد کردیں، **فصاحب السلعۃ فیھا بالخیار اذا ورد السوق**.(۷)

(۱) نیل الاوطار:۱۶۴/۵
(۲) شرح ابن قیم علی ابی داؤد مع عون المعبود :۳۰۵/۹
(۳) فتح الباری :۳۷۰/۴
(۴) فتح الباری:۳۵۴/۴
(۵) حجۃ اللہ البالغہ :۱۰۰/۲
(۶) عون المعبود :۳۰۴/۹
(۷) ترمذی عن ابی ہریرہ ، باب ماجاء فی کراھیۃ تلقی البیوع:۲۳۲/۱

چنانچہ جمہور کے نزدیک تو یہ عمل مطلقاً مکروہ ہے، اور احناف کے نزدیک اس وقت مکروہ ہے جب کہ اہل شہر کو اس سے نقصان پہونچے اور شہر کے تاجروں نے بیرونی قافلوں کو دھوکہ دیا ہوتا ہم اس طرح مال خرید ہی کر لیا جائے تو بیع درست ہو جائے گی اور دھوکہ دہی کی صورت میں سبھوں کا خیال ہے کہ فروخت کرنے والوں کو بیع رد کر دینے کا اختیار ہوگا۔(۱) خرید و فروخت کی اس ممنوع صورت کو کہیں، ''تلقی جلب'' کہیں ''تلقی سلع'' اور کہیں ''تلقی رکبان'' یا ''تلقی بیع'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

نجش

بیع کی ممنوع صورتوں میں ایک ''نجش'' یا تناجش'' ہے، حضور اکرم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۲) نجش سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص کوئی سامان لینا نہیں چاہتا، لیکن قیمت بڑھ کر بولتا ہے تا کہ دوسرا گاہک اس کو زیادہ قیمت میں خرید کر لے اور دھوکہ کھا جائے (۳) اس صورت میں چونکہ خریدار کے ساتھ دھوکہ دہی اور تلبیس ہوتی ہے، اس لئے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا، اس کے حرام و گناہ ہونے پر اتفاق ہے، تاہم اس طرح وہ ناواقف خرید ہی کر لے تو مالکیہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی، مگر امام ابوحنیفہؒ، شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک بیع تو درست ہوگی، تاہم وہ اس دھوکہ دہی کی وجہ سے گنہگار رہوگا۔(۴)

بیع مُزایدہ (نیلام)

اس سے قریب بیع کی ایک جائز صورت ہے، جس کو محدثین نے ''مزایدہ'' یا ''بیع من یزید'' سے تعبیر کیا ہے، یہ وہی طریق تجارت ہے، جس کو ہماری زبان میں ''نیلام'' یا ''ہراج'' کہا جاتا ہے، حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک ٹاٹ اور پیالہ کی ڈاک لگائی، ایک صاحب ایک درہم دینے کو تیار ہوئے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس سے زیادہ میں کون خرید کرنے کو تیار ہے؟ دوسرے صاحب نے کہا: میں دو درہم دوں گا، آپ ﷺ نے یہ ان کو دے دیا (۵) امام اوزاعیؒ اور اسحاقؒ نے اس کو صرف مال غنیمت یا میراث کی فروخت میں جائز قرار دیا ہے، ابراہیم نخعیؒ نے مکروہ قرار دیا ہے لیکن جمہور کے نزدیک جائز ہے۔(۶)

عربان (بیعانہ)

''عربان'' یا ''عُربُون'' کی نوعیت وہی ہوتی تھی، جس کو آج کل بیعانہ کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ خریدار قیمت کا کچھ حصہ ادا کر دے اور وعدہ کرے کہ وہ ادا نہ کر سکے تو اس کی یہ رقم سوخت ہو جائے گی، اس میں ''قمار'' (جوا) پائے جانے کی وجہ سے آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۷) امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے، حیرت ہے کہ امام احمدؒ نے اس صورت کو جائز اور درست رکھا ہے۔(۸)

---

(۱) فتح الباری: ۴/۳۷۴
(۲) ترمذی عن ابی ہریرہ، باب ماجاء فی کراهیة النجش: ۱/۲۴۴
(۳) حوالۂ سابق
(۴) رحمة الامة: ۱۸۲-۱۸۳، باب البیوع المنهی عنها
(۵) ترمذی عن انس بن مالک، باب ماجاء فی بیع من یزید: ۱/۲۳۱، امام بخاری نے ایک دوسری روایت سے استدلال کیا ہے، باب بیع المزایدہ: ۲/۱۲، ط: مصر
(۶) فتح الباری: ۴/۳۵۴
(۷) حجة الله البالغه: ۲/۱۰۰
(۸) رحمة الامة: ۱۸۳

بیع عَرِیّہ

حضرت زید بن ثابت ﷺ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے "عریہ" کی اجازت مرحمت فرمائی ہے، اب اس "عریہ" کی تشریح میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے یہاں "عریہ" سے مراد ہے، درخت پر لگے ہوئے پھل کی ٹوٹے ہوئے پھل سے اندازاً اور تخمیناً بیع، اور حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی روایت سے وہ اس کی مقدار متعین کرتے ہیں "پانچ وسق"، یعنی یہ بیع اصلاً تو جائز نہیں ہے، مگر "پانچ وسق" کی مقدار شریعت کی طرف سے سہولت اور رخصت ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ "عریہ" سے مراد یہ ہے کہ کسی کے باغ میں فقراء آئیں، وہ انہیں ایک درخت دیدے پھر چونکہ ان کی بار بار آمد شاق گذرتی ہے، اس لئے کہے کہ تم مجھے اس روز روز کے سوال سے معاف رکھو، میں اس کے بدلے پھل توڑتے وقت اتنا پھل دیدوں گا(۱) ــــــ اس طرح یہ ہے تو عطیہ، مگر بظاہر چونکہ یہ مقدار اس کے بدلہ میں ہے، جو وہ اسے آئے دن دیا کرتا ہے، اس لئے اسے "بیع" سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔

موطا امام مالکؒ میں حضرت انس ﷺ کی اور ابوداؤد میں ابن اسحاقؒ کی تشریح امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے، اور بخاری میں حضرت زید بن ثابت ﷺ اور ابوداؤد میں ابو حثمہ کی مرفوع روایات امام شافعیؒ کے حق میں ہیں، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی مرفوع روایت کہ "پانچ وسق تک عریہ کی اجازت ہے" شوافع کے موافق ہے، کہ "عریہ" اگر عطیہ ہی کا نام ہو تو مقدار کی تحدید کا کیا معنی؟ نیز مختلف روایات میں "عریہ" کی اجازت کا عام ممانعت سے استثناء ہے، جس سے جمہور کے مسلک کی طرف رجحان ہوتا ہے(۲)۔

بیع سِنین ومُعاوَمہ

"سنۃ" اور "عام" کے معنی سال کے ہیں، اسی سے "سنین" اور "معاومۃ" ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ اس طرح بیع کی جائے کہ "اس سال جو کچھ پھل اس درخت میں آئے" وہ فروخت کرتا ہوں، حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا ہے(۳) اور وجہ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسی چیز کی بیع ہے جو ابھی معدوم اور ناپید ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں "باغ، درخت" اور "تالاب" کی جس طرح پیشگی بیع ہو جایا کرتی ہے، وہ جائز نہیں ہے۔ (ثمر کے تحت تفصیل دیکھی جائے)

بیع عینہ

"بیع عینہ" قرض پر نفع حاصل کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً کسی سے دس روپے قرض مانگے، قرض دینے والے کو بلا نفع یہ قرض دینا گوارا نہ ہو، چنانچہ وہ کوئی ایسا سامان جو بازار میں دس روپے میں ملتا ہو، بارہ روپے میں فروخت کر دے اور وہ طلبگارِ قرض بازار میں دس روپے میں فروخت کر کے اپنی مطلوبہ رقم حاصل کر لے اور بعد کو اس سامان

(۱) الفتاوی الھندیہ:۳/۱۰۱، الباب العشرون فی البیوعات المکروھہ، ط: دیوبند

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، عمدہ :۱۱، الفتح :۴، بذل المجھود :۴/۲۳۸

(۳) ابوداؤد عن جابر فی بیع السنین، ترمذی عن جابر .. باب ماجاء فی المخابرۃ والمعاومۃ :۱/۲۴۵

کی قیمت کے طور پر بارہ روپے بائع کو واپس کرے۔

اس طرح بیچنے والا دو روپے فائدہ حاصل کر لے گا، قرض خواہ کی مطلوبہ رقم فراہم ہو جائے گی، اور سود بھی بظاہر نہ ہوگا۔(۱)

فقہائے احناف کے یہاں یہ طریقہ جائز نہیں، یہی رائے مالکیہ اور حنابلہ کی ہے اور یہی اقرب من الفقہ ہے، اس لئے کہ اگر اس کی کھلی اجازت دیدی جائے تو چور دروازہ سے ربا کی ایک راہ نکل آئے گی، نیز شریعت کے اس منشاء پر — کہ سود کے بجائے ایک دوسرے کو رضا کارانہ قرض دینے اور صرف دنیا کے بجائے آخرت کے نفع پر نگاہ رکھنے کا جذبہ اور مزاج پیدا ہو — چوٹ لگے گی، قاضی ابو یوسفؒ نے نہ صرف یہ کہ اجازت دیدی ہے، بلکہ اس کے عامل کو مستحق اجر قرار دیا ہے، امام شافعیؒ نے بھی کراہت کے ساتھ اجازت دی ہے، تاہم اگر کسی تیسرے شخص کے واسطے سے معاملہ ہو جو بائع سے کسی اور کے لئے خرید کرے اور پھر بائع اس اصل شخص سے خرید کر لے تو جائز ہے۔(۲)

خرید و فروخت میں تنافس

اسلام نے تجارت میں بھی باہمی منافست حسد اور ایسے تقابل سے منع کیا ہے جو اخلاق کی حد سے نکل جائے اور جو انسان کی بڑھتی ہوئی حرص و ہوس اور طمع کو ظاہر کرتی ہو، حدیث میں اسی طرح کی ایک صورت کو ''بیع علی بیع اخیہ'' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے(۳) جس کے معنی ایک بھائی کی بکری اور فروختگی کے مقابلہ دوسرے کے فروخت کرنے اور بیچنے کے ہیں، فقہاء نے اس کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں اس کو زیادہ وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

۱ - ایک شخص نے کسی سے سامان خریدا اور تین دنوں کیلئے غور و فکر کی مہلت لی، اسی درمیان خریدار کے پاس دوسرا شخص آیا کہ میں اس سے کم قیمت میں یہی چیز دینے کو تیار ہوں، یا اسی قیمت میں اس سے بہتر چیز دیتا ہوں، چنانچہ خریدار اس معاملہ کو ختم کر دے اور اس سے معاملہ کر لے یہ صورت بالاتفاق گناہ ہے۔

۲ - ایک شخص نے کسی سے سامان فروخت کیا، لیکن مزید غور و فکر کیلئے مہلت لے لی، اس درمیان کوئی اور شخص اس کے پاس جائے کہ وہ اس سامان کی اس سے زیادہ قیمت ادا کرے گا، اس لئے وہ اُسے بیچ دے، چنانچہ وہ پہلے معاملہ کو ختم کر کے اس نئے خریدار سے معاملہ کر لے، یہ صورت بھی بالاتفاق گناہ ہے۔

پہلی صورت کو ''بیع علی بیع اخیہ'' اور دوسری صورت کو ''شراء علی شراء اخیہ'' کہا جاتا ہے۔

۳ - ابھی خرید و فروخت کا معاملہ طے نہ ہوا ہو، لیکن بھاؤ کرنے کے درمیان بیچنے والے نے معاملہ پر صراحۃً رضامندی کا اظہار کر دیا ہو، اس صورت میں کسی تیسرے شخص کا خریدی کے لئے پیش کرنا جائز نہیں۔

۴ - ابھی معاملہ زیر غور ہو اور فروخت کنندہ نے نہ رضامندی کا اظہار کیا ہو اور نہ عدم رضامندی کا، اب بھی کسی اور شخص

(۱) کتاب التعریفات: ۲۲، الفتاوی الهندیه: ۱۰۱/۳ (۲) رحمة الامة: ۱۸۳

(۳) بخاری: ۱۲/۲، باب لایبیع علی بیع اخیه ولایسوم علی سوم اخیه، ط: مصر، ترمذی: ۲۴۲/۱، ط: دیوبند

کا مداخلت کرنا درست نہیں۔

۵- معاملہ زیر غور ہو اور فروخت کنندہ کی طرف سے رضامندی کا اظہار ہو، لیکن صراحتہً نہیں، ابن قدامہ کا بیان ہے کہ اس صورت میں تیسرے شخص کی طرف سے خریداری کی پیش کش کو گو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، لیکن اگر اس کو منع کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا: **ولوقال بالتحریم ھھنا لکان وجھا حسنا**۔

۶- فروخت کنندہ نے پہلے خریدار سے معاملت پر عدم رضامندی کو واضح کر دیا ہو، اب بالا جماع دوسرے شخص کا اس معاملہ میں دخیل ہونا اور خریدی کی پیشکش کرنا درست ہوگا۔(۱)

ان چاروں صورتوں کو "**سوم علی سوم اخیه**" کہتے ہیں۔تاہم متذکرہ ہر چھ صورت میں اگر اس نئے خریدار یا فروخت کنندہ سے صاحب معاملہ معاملہ طے کر لے اور پہلے شخص کو نظر انداز کر دے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔

بیع مُصَرَّاۃ

خرید و فروخت کی ممنوع صورتیں جن کا حدیث میں ذکر ہے میں سے ایک بیع "مصراۃ" ہے، "تصریہ" کے معنی جانور کے تھن میں دودھ روک رکھنے کے ہیں، لوگ جانور کی قیمت بڑھانے کی غرض سے کئی کئی دنوں سے دودھ دوہتے نہیں تھے، تاکہ خریدار دھوکہ کھائے اور زیادہ قیمت ادا کر کے جانور خرید کر لے، رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے(۲) مختلف روایات میں یہ بات منقول ہے کہ اگر اس طرح دھوکہ دیکر جانور فروخت کیا جائے تو خریدار کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس بیع کو باقی رکھے یا رد کر دے اور خریدار نے چند دنوں جانور کے دودھ سے جو فائدہ اٹھایا ہے، اس کے عوض ایک صاع (ساڑھے تین سیر) کھجور دیدی جائے، یہی امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور احناف میں امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فریب خوردہ خریدار کو رد کرنے کا اختیار نہیں، سوائے اس کے کہ بیچنے والا اس معاملہ کو ختم کرنے پر راضی ہو جائے (۳) تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جمہور کی رائے ہی قوی ہے اور مؤید بالحدیث ہے، احناف نے اس کے مقابلے میں جو دلیلیں پیش کی ہیں اور مذکورہ قوی السند حدیث کا جواب دینے کی جو سعی کی ہے، وہ اس درجہ قوی نظر نہیں آتی۔ واللہ اعلم

بیع بالتعاطی

"تعاطی" کے معنی ایک دوسرے کو دینے کے ہیں، بیع اور تمام معاملات کے لئے اصلاً الفاظ اور جملوں کا تبادلہ ہونا چاہئے، مگر "بیع" میں یہ سہولت بھی دی گئی ہے کہ خریدار اور تاجر اگر عملاً کسی چیز کی خرید و فروخت پر رضامندی کا اظہار کر دیں اور زبان کا استعمال نہ کریں، مثلاً کوئی شخص کسی کو پانچ روپے دیدے اور اس کا قلم لے لے، نیز دونوں اس پر خاموشی اختیار کریں تو "بیع" ہو جائے گی ــــ اور صحیح قول کے مطابق اہم اور عمدہ اشیاء (نفیس) اور معمولی اشیاء (خسیس) دونوں ہی

---

(۱) معجم الفقه الحنبلی (ملخص از: المغنی لابن قدامه): ۱/۱۴۵، لفظ "بیع"

(۲) بخاری: ۱/۱۲، باب النهی للبائع ان لایحفل الابل والبقر والغنم

(۳) رحمة الامة: ۱۷۸، العرف الشذی علی سنن الترمذی: ۱/۲۳۷، ط: دیوبند، ارشاد الساری للقسطلانی: ۴/۲۸

میں اس قسم کی بیع ہوسکتی ہے۔(۱)

بیع جامکیہ

محکمہ اوقاف و بیت المال وغیرہ سے جو سالانہ یا ماہانہ وظائف دیئے جاتے ہیں، انہیں کو" جامکیہ" کہا جاتا ہے (۲) "بیع جامکیہ" سے مراد یہ ہے کہ کوئی "وظیفہ یاب" قبل از وقت روپیہ کا ضرورت مند ہو اور کسی آدمی سے کہے کہ تم اس قدر روپیہ ادا کر کے میرا وظیفہ خرید لو، جو وقت پر حاصل کرلو گے، یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ خاص مقروض کے علاوہ دوسرے سے "دین" کی بیع درست نہیں ہے۔(۳)

بیع الوفاء

یہ خرید و فروخت کی خاص صورت ہے، جو بعد کے زمانہ میں مروج ہوئی، بیع بالوفاء کی صورت یہ ہے کہ مثلاً "الف" کے ہاتھ ایک ہزار روپیہ میں کوئی شئی فروخت کرلے اور یہ بات طے پائے کہ بیچنے والے کے پاس اگر ایک ہزار روپے ہوجائیں اور وہ یہ رقم خریدار کو ادا کردے تو خریدار وہ سامان اسے واپس کردیگا، گویا اصل میں مقصد "الف" کا ایک ہزار روپیہ "ب" سے بطور قرض حاصل کرنا ہے، لیکن اگر یہ رقم قرض کے عنوان سے حاصل کی جاتی ہے اور اس کے بدلے میں وہ شئی اس کے پاس رہن رکھی جاتی تو "ب" کے لئے اس شئی سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہوتا کیونکہ قرض دہندہ رہن سے نفع نہیں اٹھا سکتا، ورنہ یہ سود میں شمار ہوگا، اس لئے اس معاملہ کو بیع کے عنوان سے کیا جاتا تھا۔

اسی لئے اس معاملہ کو "بیع بالوفاء" کہا گیا ہے، یعنی ایسے خرید و فروخت جس میں خریدار کی طرف سے یہ وعدہ ہے کہ جب فروخت کنندہ اسے پیسہ ادا کرے گا تو وہ اسے یہ شئی واپس کردے گا اور اپنے وعدہ کو وفا کرلے گا، علامہ حصکفیؒ نے لکھا ہے کہ شوافع اس کو "رہن معاد" اہل مصر اسے "بیع امانت" اور اہل شام "بیع الاطاعۃ" کہا کرتے ہیں، نیز علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ بعض فقہاء نے اسے "بیع جائز" اور بعض نے بیع المعاملۃ سے بھی تعبیر کیا ہے۔

یہ معاملہ بظاہر تو خرید و فروخت کا ہے، لیکن اس خرید و فروخت کے ساتھ یہ شرط لگی ہوئی ہے، کہ جب بیچنے والا خریدار کو پیسہ واپس کردے گا، تو خریدار سے دوبارہ اس کے ہاتھوں وہ سامان فروخت کردے گا، اور اپنے مقصد اور روح کے اعتبار سے یہ صورت رہن کی ہے، ان مختلف پہلوؤں کی وجہ سے فقہاء کی رائیں بھی مختلف ہیں، بعض حضرات نے لوگوں کے تعامل کو دیکھتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے، بعض حضرات نے اس کو بیع فاسد قرار دیا ہے، البتہ خریدار پر اس وعدہ کا پورا کرنا واجب قرار دیا ہے، اور بعض کی رائے ہے کہ یہ رہن ہے اور مال رہن ہونے کی وجہ سے نام نہاد خریدار کو اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہوگا، علامہ شامی نے فتاوی خیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے، امام حسن ماتریدیؒ نے بھی یہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے، اور یہی بات فتاوی نسفی میں کہی گئی ہے۔(۴)

---

(۱) حوالۂ سابق: ۱۰۲/۳
(۲) معجم لغۃ الفقہاء: ۱۵۸
(۳) الدر المختار علی ھامش رد المحتار: ۱۱/۴ مطلب البیع بالتعاطی
(۴) ملخص از: درمختار و رد المحتار: ۵۴۶/۷، بتحقیق، شیخ عادل وغیرہ

راقم الحروف کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ اس صورت کو ناجائز ہونا چاہئے، یہ رہن کے حکم میں ہے، قرض دینے والا اپنے قرض کی ضمانت کے طور پر اس شئی کو اپنی تحویل میں رکھ سکتا ہے، لیکن اس کی مناسب اجرت ادا کئے بغیر اس سے نفع نہیں اٹھا سکتا، تعامل کی وجہ سے اس کو جائز قرار دینا صحیح نظر نہیں آتا، کیونکہ مال رہن سے نفع اٹھانا سود کے دائرہ میں آتا ہے، اور تعامل کی وجہ سے سود اور محرمات منصوصہ میں کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی۔

تالاب میں مچھلی کی بیع

خرید و فروخت کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے وہ معاملہ طے ہوتے وقت فروخت کنندہ کی ملکیت اور قابو میں ہو، ظاہریہ کے سواء قریب قریب تمام ہی فقہاء اس پر متفق ہیں، فقہاء حنفیہ میں کاسانیؒ کا بیان ہے:

منها ان يكون مقدور التسليم عند العقد فان كان معجوز التسليم عنده لا ينعقد وان كان مملوكاله. (۱)

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ طے پاتے وقت مبیع کو حوالہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اگر اس وقت قادر نہ ہو، تو گو وہ اس کی ملکیت میں ہو پھر بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔

ہاں مشائخ حنفیہ کے یہاں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت سامان کی سپردگی پر قادر نہیں تھا، لیکن اس مجلس میں قادر ہو گیا تو کیا حکم ہوگا؟ عام مشائخ کے یہاں پہلا ایجاب وقبول بے نتیجہ ہوگا، لیکن امام کرخیؒ اور طحاویؒ کے نزدیک خرید و فروخت درست ہوگی۔ (۲)

علامہ قرافی مالکیؒ نے معاملہ کے درست ہونے کے لئے پانچ شرطیں ذکر کی ہیں، ان میں تیسری شرط یہ ہے کہ اس کے حوالہ کرنے پر قادر ہو، ان يكون مقدورا على تسليمه، اور پانچویں شرط یہ ہے کہ قیمت و سامان پر خریدار اور فروخت کنندہ کی ملکیت ہو۔ (۳)

یہی کچھ ابو اسحاق شیرازی شافعی اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے لکھا ہے۔ (۴)

حدیث نبوی کی روشنی میں

مچھلی جو پانی میں موجود ہو، بعض اوقات تو اس پر ملکیت ہی ثابت نہیں ہوتی اور ملکیت ثابت بھی ہو جائے تو اس کو شکار کئے بغیر حوالہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، اس کیفیت کا نام غرر ہے، سرخسیؒ نے غرر کی تعریف یہ کی ہے:

الغرر مايكون مستور العاقبة . (۵)

غرر یہ ہے کہ جس کا انجام معلوم نہ ہو۔

اسی غرر کی صراحت کے ساتھ آپ ﷺ نے پانی میں موجود مچھلی کی خرید و فروخت کو منع فرمایا ہے، چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ راوی ہیں کہ ارشاد نبوی ہے:

لاتشتروا السمک فی الماء فانه غرر. (۶)

(۱) بدائع الصنائع: ۱۴۷/۵
(۲) الفقه الاسلامی وادلته: ۴۳۰/۴
(۳) کتاب الفروق: ۲۴۰/۳
(۴) المهذب مع المجموع: ۲۷۳/۹، المغنی لابن قدامه: ۱۴۷/۴
(۵) مبسوط: ۱۹۴/۱۳
(۶) مسند احمد مع تحقیق محمد احمد شاکر: ۳۳۹/۵

پانی میں موجود مچھلی فروخت نہ کرو کہ یہ غرر ہے۔

اس حدیث کے متعلق محدثین کے درمیان ایصال وانقطاع میں اختلاف ہے، علامہ ہیثمیؒ اور شیخ احمد عبدالرحمان البناءؒ نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح اور راجح قرار دیا ہے۔(۱)

لیکن غور کیا جائے تو حدیث مرفوع بھی درجہ اعتبار سے کم نہیں۔

البتہ اس مرفوع روایت کو شیخ محمد احمد شاکرؒ نے اس لئے ضعیف قرار دیا کہ مسیب بن رافعؒ تابعی گو ثقہ ہیں لیکن عبداللہ ابن مسعود ﷺ سے ان کی ملاقات ثابت نہیں، لہٰذا حدیث کی سند میں انقطاع ہے۔(۲)

لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض ان ہی محدثین کی رائے پر ہوسکتا ہے، جو مراسیل تابعی کو حجت خیال نہیں کرتے، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر متقدمین کے نزدیک مراسیل ثقات معتبر ہے، اس لئے یہ حدیث بھی مقبول ہے، اور حسن سے کم درجہ نہیں۔

فقہاء کی رائیں

اس اصول اور حدیث کی روشنی میں مچھلی کی خرید و فروخت کی ممانعت پر قریب قریب اتفاق ہے، اسی لئے ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے نظر نہیں آتا، **لا نعلم له مخالفا لما ذكرنا من الحديث .** (۳)

البتہ امام ابو یوسفؒ نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے اس کی اجازت نقل کی ہے اور اس کو ''حبس'' سے موسوم کیا ہے(۴)

اسی طرح اصحاب ظواہر کے ترجمان علامہ ابن حزمؒ نے بھی اس کی اجازت دی ہے۔(۵)

فقہاء مالکیہ نے نہر اور تالاب میں مچھلی کی خرید و فروخت کو مطلقاً منع کیا ہے (۶) امام مالک نے اس بابت خود صراحت فرمایا ہے، **لاخير فيه.** (۷)

شوافع کا خیال ہے کہ اگر تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ بلا مشقت تالاب سے مچھلی کا نکالنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہے، بشرطیکہ پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آئے، اور اگر تالاب بڑا ہو، بلا مشقت مچھلی کا نکالنا ممکن نہ ہو، تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں، اور زیادہ صحیح قول عدم جواز کا ہے۔(۸)

حنابلہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے، اول تالاب مملوکہ ہو، دوسرے: پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو، تیسرے: ان مچھلیوں کا شکار کرنا اور ان کا روک رکھنا ممکن ہو(۹) شرف الدین مقدسی نے اسی کو الاقناع میں مزید واضح کیا ہے۔(۱۰)

حنفیہ کا نقطہ نظر

حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ مچھلی کے مالک ہونے کی تین صورتیں ہیں:

۱- کسی نے مچھلی ہی کے لئے تالاب کھدوایا ہو اور اس میں مچھلی

(۱) مجمع الزوائد:۴/۸۰
(۲) حاشیہ محمد احمد شاکر علی المسند:۵/۳۴۹
(۳) المغنی:۴/۱۴۲
(۴) کتاب الخراج: ۸۷
(۵) المحلی: ۸/۴۴۹
(۶) الثمر الدانی:۴۲۸
(۷) المدونة الکبری:۳/۲۱۸
(۸) شرح المهذب:۸/۲۷-۱۲۶
(۹) المغنی:۴/۱۴۲
(۱۰) دیکھئے:الاقناع:۲/۶۴

آ گئی ہو۔

۲- مچھلی کے لئے زمین تو نہ کھدوائی گئی ہو لیکن پانی کے ساتھ ساتھ مچھلی آنے کے بعد واپسی کا راستہ بند کر دیا گیا ہو۔

۳- خود اس نے پانی میں مچھلیاں ڈالی ہوں تا کہ ان کی افزائش ہو ــــــ ان ہر سہ صورتوں میں اس وقت مچھلی کو مقدور التسلیم تصور کیا جائے کہ بلا شکار مچھلی کا حصول ممکن ہو، لامکنہ بلاحیلة. (۱)

اسی حکم میں نہر اور سمندر وغیرہ بھی ہے (۲) امام ابو یوسفؒ نے گنجان جھاڑیوں (آجام) میں موجود مچھلیوں کی خرید و فروخت کی اجازت اس وقت دی ہے کہ شکار کے بغیر محض ہاتھ سے مچھلیوں کا پکڑ لینا ممکن ہو (۳) مچھلی کی خرید وفروخت کی بابت مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ احکام ہوں گے۔

سرکاری تالاب کا اجارہ

۱- سرکاری تالاب یا ندی نالوں کی مچھلیوں کی خرید وفروخت درست نہیں، البتہ کچھ عرصہ کے لئے سرکار ایسی زمین کا بندوبست کرتی ہے تو اس کو بیع کے بجائے اجارہ تصور کرنا چاہئے، فقہاء شوافع کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے کہ اگر پانی میں موجود مچھلی کے شکار کے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں تو جائز نہیں، کیوں کہ اجارہ سے اشیاء کا نفع حاصل کیا جاتا ہے، نہ کہ خود اشیاء، اور اگر زمین اس لئے کرایہ پر لی کہ اس میں پانی روکیں تا کہ مچھلیاں جمع ہوں اور ان کا شکار کرسکیں تو مفتی بہ قول کے مطابق اس کا کرایہ پر لین دین درست ہے۔ (۴)

فقہا احناف کا رجحان اس مسئلہ میں عدم جواز کا ہے، کیوں کہ اجارہ سے عین شئی کا مالک نہیں ہوا جاتا بلکہ نفع کا مالک ہوا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں 'ابو الزناد' سے نقل کیا ہے کہ عراق کے ''بحیرہ'' (جھیل) کی بابت جس میں مچھلیاں جمع ہوجاتی تھیں، ان کے دریافت کرنے پر حضرت عمرؓ نے اس کی اجازت دی، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے ''صید آجام'' (جھاڑی) کی بیع کا جواز منقول ہے۔

اسی روشنی میں ابن نجیم مصری نے یہ رائے قائم کی کہ بیت المال اور وقف کی اراضی کا اس مقصد کے لئے اجارہ پر لینا درست ہے، دوسری اراضی کا نہیں (۵) گو ایضاح میں اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور نہر وغیرہ میں ''ایضاح'' کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔ (۶)

فقہاء حنابلہ نے بھی تالاب کے اجارہ کو درست قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ جو مچھلیاں اس میں آجائیں کرایہ دار اس کا مالک ہوگا۔ (۷)

مالکیہ کے ہاں اس بابت صریحاً گفتگو نہ مل سکی تاہم انہوں نے بھی اجارہ کے اصول میں یہ بات ذکر کی ہے کہ اجارہ خود عین کے لین دین کو شامل نہیں ہوسکتا (۸) لیکن علامہ صاویؒ نے اس اُصول سے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔

---

(۱) ردالمحتار: ۶۱/۵
(۲) دیکھئے: البحر الرائق: ۷۳/۶
(۳) حوالۂ سابق
(۴) شرح مهذب: ۲۸۵/۹
(۵) البحر الرائق: ۷۳/۶
(۶) منحة الخالق علیٰ هامش البحر: ۷۳/۶
(۷) المغنی: ۱۴۳/۴
(۸) الشرح الصغیر: ۱۰/۴

۱-ایسی زمین اجارہ پر لی جاسکتی ہے،جس میں کنواں یا چشمہ ہوتا کہ اس کا پانی حاصل کیا جائے اور ظاہر ہے کہ پانی عین ہے۔

۲ - بکری کرایہ پر لی جاسکتی ہے کہ اس کا دودھ لیا جائے اور دودھ بھی عین ہے۔(۱)

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مچھلی کے حصول کیلئے تالاب وغیرہ کا اجارہ درست ہے، مالکیہ کے نزدیک اصولاً جائز نہیں تاہم بعض مستثنیات موجود ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی قول مشہور کے مطابق اس کی گنجائش نہیں تاہم سرکاری املاک کی حد تک بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

اس سلسلہ میں وہ بات قابل غور ہے جو حنابلہ وشوافع نے کہی ہے کہ اگر کسی آبی خطہ میں موجود مچھلیوں کے زیرے ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے یا اس میں باہر سے پانی لانے کی تدبیر کرے یا رواں پانی کے ایک حصہ میں مچھلی آنے کے بعد اس کے روکنے کا انتظام کیا جائے تا کہ ان کے ساتھ مچھلیاں آسکیں تو یہ اجارہ درست ہے، کیوں کہ یہ مچھلیوں کا اجارہ نہیں بلکہ خطۂ زمین کا اجارہ ہے جو ایسے مال کے درجہ میں ہے جس کو کرایہ پر حاصل کیا گیا ہو اور اس کے ذریعہ مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہو جیسا کہ امام نوویؒ اور ابن قدامہؒ نے صراحت کی ہے۔(۲)

احناف نے جس قاعدہ کی بناء پر مچھلیوں کے اجارہ کو ناجائز کہا ہے وہ اس صورت میں موجود نہیں ہے، اور سرکاری تالاب کے اجارہ پر لئے جانے کی ایک نظیر خود فقہ حنفی میں موجود ہے، نص میں بھی بیع سمک کی ممانعت ہے نہ کہ اس آبی خطہ کے اجارہ کی جس میں مچھلیوں کی افزائش کی جائے ،لہٰذا: اگر تالاب، ندی نالے اور نہر کے کسی حصہ میں موجود مچھلی خرید کی جائے تو جائز نہیں، اور اگر اس حصہ کو متعین مدت کے لئے کرایہ پر لیا جائے تا کہ اس میں مچھلی کے انڈے ڈال کر مچھلی کی افزائش کی جائے جیسا کہ آجکل رواج ہے، یا برسات وسیلاب وغیرہ میں آنے والے پانی کو روک کر یا کسی اور راستہ سے پانی لاکر مچھلی حاصل کی جائے تو یہ اجارہ ہے اور اس طرح اجارہ پر لینا اور دینا درست ہے۔

یہ معاملہ باطل ہے یا فاسد؟

مذکورہ تفصیل سے واضح ہے کہ اجارہ کا معاملہ درست ہے البتہ تالاب ونہر میں موجود مچھلیوں کو فروخت کرنا مقصود ہو تو جائز نہیں، اب سوال یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس طریقہ پر مچھلی حاصل کی ہو، دوسروں کا ان سے ان مچھلیوں کو خریدنا جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ اس بات پر موقوف ہے کہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل؟ کہ اگر بیع باطل ہو اور خریدار مسلمان ہو تو دوسروں کا اس سے خریدنا جائز نہیں کیوں کہ بیع باطل میں قبضہ کے باوجود ملکیت ثابت نہیں ہوتی (۳) اور اگر خریدار غیر مسلم ہو تو اس سے خریدنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ حنفیہ کے یہاں کفار حکم دنیوی میں مخاطب بالفروع نہیں ہیں۔

اگر یہ بیع فاسد ہے تو قبضہ کے بعد دوسروں کا اس سے خریدنا درست ہوگا (۴) مشائخ کے یہاں اس سلسلے میں اختلاف

(۱) حوالۂ سابق
(۲) شرح مہذب:۹/۲۸۵،المغنی لابن قدامہ:۴/۱۴۳
(۳) البحر الرائق:۶/۶۹
(۴) الہدایہ مع الفتح:۶/۴۰۴

ہے کہ پانی میں موجود مچھلی کی بیع کس زمرہ میں آتی ہے؟ ظاہر روایت بیع کے باطل ہونے کی ہے، لیکن امام محمد کی ایک روایت کے مطابق امام صاحب کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے۔

ان دونوں آراء میں ہمیں ترجیح کے لئے باطل وفاسد کی اصطلاح کی طرف رجوع کرنا چاہئے ـــــ عام طور پر فقہاء نے بیع باطل وفاسد کی مبہم تعریف کی ہے کہ جو بیع اصل کے اعتبار سے ہی مشروع ودرست نہ ہو وہ باطل ہے اور جو کسی خارجی وصف کی وجہ سے نادرست ہو وہ فاسد ہے، لیکن شامی نے اپنے مذاق خاص کے مطابق اس عقدہ کو بھی حل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جو باتیں بیع کے رکن یا محل میں خلل پیدا کردیں وہ بیع کو باطل کردیتی ہیں۔(۱)

گویا بیع باطل وہ ہے جس میں ایجاب وقبول ہی درست نہ ہو یا ایسی چیز کی بیع کی جائے جس میں محل بیع ہونے کی صلاحیت ہی نہ ہو، واضح رہے کہ محل بیع وہی چیز بن سکتی ہے جو کسی بھی مذہب آسمانی میں مال تسلیم کی گئی ہو، لہٰذا مردار، خون، اور آزاد آدمی کی بیع باطل ہوگی کیوں کہ کسی آسمانی مذہب میں یہ مال نہیں، لہٰذا محل بیع بننے کی صلاحیت اس میں موجود نہیں اور غلام وشراب کی ایک دوسرے کے عوض بیع فاسد ہوگی، کیوں کہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے مقابلہ قیمت کا درجہ دینا ممکن ہے، لیکن اگر اس کا مبیع ہی ہونا متعین ہو تو بیع باطل ہے، مثلاً، شراب اور درہم کی ایک دوسرے کے عوض بیع۔(۲)

اس اصول کی روشنی میں ان لوگوں کی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے جن کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، کیوں کہ اس عقد کے ایجاب وقبول میں کوئی خلل نہیں، معقود کا کسی دین سماوی میں مال تسلیم کیا جانا تو بہت فروتر ہے شاید کوئی دین سماوی نہیں جس نے مچھلی کو مال شمار نہ کیا ہو "مقدور التسلیم" نہ ہونا مبیع سے متعلق ایک خارجی وصف ہے یہی وجہ ہے کہ امام کرخی اور ابن ہمام نے اسی کو ترجیح دیا ہے۔(۳)

اس لئے خریدار اول سے دوسرے لوگوں کا اس مچھلی کو خرید کرنا جائز اور درست ہوگا۔

شخصی تالاب کی مچھلیوں کی خرید وفروخت

سرکاری تالاب وغیرہ میں تو بعض فقہاء کے یہاں مچھلی کی خرید وفروخت کی بابت کسی قدر رعایت بھی ہے گو وہ بھی قول مرجوح ہے لیکن شخصی حوض وتالاب کی بابت کوئی استثناء نہیں، اس لئے تالاب وغیرہ میں موجود مچھلیوں کو نکالے بغیر خریدنا، بیچنا درست نہیں، ہاں اگر مچھلیاں اس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کے حصول میں شکار کی حاجت نہ ہو تو اس کا خریدنا اور بیچنا درست ہوگا۔

البتہ تالاب ایک مقررہ مدت کیلئے کرایہ پر دیا جائے کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے انڈے وغیرہ ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

حوض یا تالاب میں ازخود مچھلیاں آجائیں

حوض یا تالاب میں، نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے ازخود آگئی

(۱) رد المحتار: ۱۱۲/۴
(۲) حوالۂ سابق
(۳) فتح القدیر: ۴۲۲/۶

ہوں، انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کیلئے ٹھیکہ پر اس طور پر دینا کہ ٹھیکہ لینے والے ہی کو مچھلیوں کے شکار کرنے کا اور اس سے فائدہ حاصل کرنے کا اختیار ہو، اس وقت صحیح ہوگا جب کہ مالک اراضی نے خاص اسی مقصد کے لئے تالاب بنایا ہو، یا کم از کم مچھلیوں کے آنے کے بعد ان کی واپسی کا راستہ مسدود کر دیا ہو، اور مقدور التسلیم یعنی سپردگی پر قادر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مچھلیاں اس کثیر مقدار میں ہوں کہ جال وغیرہ استعمال کئے بغیر ادنی مشقت سے مچھلیاں حاصل کی جا سکتی ہوں۔

الحاصل اگر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہوں تو ان کا فروخت کرنا درست ہے ورنہ نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (۱)

درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی بیع

جب تک پھل ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک بالاتفاق اس کی بیع درست نہیں (۲) اس لئے ہمارے یہاں قبل از وقت باغ فروخت کرنے کا جو رواج ہے، وہ درست نہیں اور ''بیع سنین'' کے تحت اس سلسلہ میں حضور ﷺ کی ممانعت گذر چکی ہے البتہ جب پھل ظاہر ہو جائے اور ابھی ناپختہ اور ابتدائی حالت میں ہو تو اس کی بیع درست ہے، مگر اس میں بھی اگر خریدار یہ قید لگا دے کہ پھل پکنے تک درخت پر ہی لگنے رہا دیا جائے تو ''بیع فاسد'' ہو جائے گی، ہاں البتہ اگر معاملہ کے وقت ایسی کوئی شرط نہ تھی، مگر بائع بعد کو بہ طور خود یا خریدار کی گذارش پر اس کو منظور کر لے تو درست ہوگا، مگر ظاہر ہے کہ بائع کی طرف سے یہ رعایت ''اخلاقی'' نوعیت کی ہوگی، قانوناً وہ اس کا پابند نہ ہوگا۔

لیکن چونکہ اس قسم کی ''اخلاقی رعایت'' کافی نہیں، اس لئے کہ کسی وقت بھی بائع کے انکار کی وجہ سے خریدار کو ناپختہ اور بیکار حالت میں پھل واپس لینا ہوگا، دوسری طرف مسلمانوں میں اس کے بڑھتے ہوئے تعامل کی وجہ سے بعض فقہاء نے اس کی اجازت بھی دی ہے، جس میں شمس الائمہ حلوائیؒ بھی ہیں، علامہ ابن عابدین شامی کا بھی اسی طرف رجحان ہے، اور انہوں نے بہت خوب لکھا ہے، کہ اگر اس زمانہ میں اس کو ناجائز قرار دیا جائے تو ہمارے ملک شام و دمشق میں حرام پھلوں کا کھانا لازم آئیگا، **یلزم تحریم اکل الثمار فی ھذہ البلدان اذ لاتباع إلا کذالک** (۳) اس لئے زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس طرح کی بیع درست ہونی چاہئے اور ہماری زمانہ میں اس کی اجازت دی جانی چاہئے۔

(تفصیل ''ثمر'' میں دیکھی جائے)

نوٹوں پر بٹہ لینا

فی زمانہ ایک رواج سا ہو گیا ہے کہ بعض روپیہ اور بڑی رقوم کی ریزگاری دینے کے لئے تاجر اس پر کچھ پیسے بہ طور ''بٹہ'' اور ''نفع'' لے لیتے ہیں، یہ بالکل جائز نہیں، بلکہ کھلا ہوا سود ہے، اور سخت گناہ کی بات ہے ــــ اس لئے کہ اس کی حیثیت ''ثمن کی بیع بعوض ثمن'' کی ہے، جسے اصطلاح فقہ میں ''بیع

(۱) تالاب میں مچھلی کی خرید و فروخت سے متعلق یہ تحریر راقم الحروف کی تالیف ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' میں شامل مقالہ کی تلخیص ہے جو مولوی محمد مجتبیٰ حسن قاسمی سلمہ (متعلم شعبۂ فقہ المعہد العالی الاسلامی حیدرآباد) نے کی ہے۔

(۲) باب البیع الفاسد، مطبوعہ: مکتبۂ تھانویؒ دیوبند

(۳) رد المحتار: ۳۸/۴-۳۹

صرف'' سے تعبیر کیا جاتا ہے اور بیع صرف میں طرفین میں سے ایک کی طرف سے زیادتی (تفاضل) حرام ہے۔(۱)

فرضی بیع

فرضی بیع کو''بیع تلجیہ'' کہتے ہیں ـــــ اس سے مراد یہ ہے کہ حقیقت میں تو بیع نہ ہو، مگر کسی مصلحت کے پیش نظر یہ ظاہر کیا جائے کہ میں فلاں سامان اس شخص سے فروخت کر رہا ہوں یا یہ کہ در پردہ تو قیمت کم ہو اور بظاہر مصلحتاً قیمت زیادہ بتائی جائے، امام محمدؒ کے یہاں یہ بیع باطل ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں طرفین کی اجازت پر موقوف رہے گی، اگر طرفین نے اس ظاہری اور نمائشی بیع کو باقی رکھا تو بیع ہو جائے گی ورنہ کالعدم ہوگی۔(۲)

قبضہ سے پہلے بیع کا مسئلہ

خرید وفروخت اور تجارت کے سلسلہ میں اسلام نے جو احکام دئے ہیں ان میں سے ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کسی چیز پر قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کیا جائے، کسی چیز کے خرید کرنے کے بعد جب تک خریدار اس پر عملاً قبضہ حاصل نہ کرلے، اس کے لئے جائز نہیں کہ ابھی وہ اسے فروخت کردے۔

چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يبيع الرجل طعاماً حتى يستوفيه الخ . (۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھانے کی چیز لینے سے پہلے فروخت کردے۔

اسی کو بعض روایتوں میں اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ کسی چیز کو بیچنا اس وقت درست نہیں، جب تک کہ اس میں دو پیمانہ جاری نہ ہو جائے، یعنی ایک پیمانہ بیچنے والے کا اور دوسرا پیمانہ قبضہ کے بعد خریدار کا، بعض روایات میں مطلقاً کسی بھی چیز کو خرید کرنے کے بعد قبضہ کئے بغیر بیچنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، مسند احمد میں حکیم بن حزامؓ سے نقل کیا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تو کوئی چیز خرید کر تو اس وقت تک نہ فروخت کرے، جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلے، اس مضمون کی روایت صحاح ستہ میں سے اکثر میں عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کی گئی ہے۔(۴)

روایات میں اس اختلاف الفاظ کی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ نے اس حدیث کو پیش نظر رکھا ہے جس میں مطلقاً قبضہ سے پہلے بیچنے کی ممانعت ہے، اس لئے ان کے نزدیک کوئی بھی شئی چاہے کھانے کی ہو، یا کسی اور غرض کی، منقولہ ہو یا غیر منقولہ، پر جب تک قبضہ نہ کرلیا جائے اس کو بیچنا درست نہیں، سفیان ثوری اور صحابہؓ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور جابر بن عبداللہؓ جیسے بلند پایہ اہل علم کی طرف بھی یہی رائے منسوب کی گئی ہے:

واما الشافعي فإن القبض عنده شرط في كل بيع وبه قال الثوري وهو مروي عن جابر بن عبد الله وابن عباسؓ .(۵)

امام مالکؒ کی نظر ان روایات پر ہے، جن میں خصوصیت

(۱) قدروی: ۸۵

(۲) الفتاوی الھندیہ: ۳/۱۰۱، ط: دیوبند، درعلی ھامش الرد: ۴/۲۴۶

(۳) بخاری: ۱/۲۸۶

(۴) سبل السلام: ۳/۸۰۸

(۵) بذل المجھود: ۴/۲۸۴

سے کھانے سے متعلق اشیاء میں قبضہ سے پہلے بیچنے کو منع کیا گیا ہے، اس لئے ان کے نزدیک صرف خوردنی اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، خوردنی اشیاء بھی اگر پیمانہ سے خرید کی گئی ہوں بلکہ بلاتعیین مقدار مجموعہ (جزافا) خرید کیا گیا ہو تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے۔(۱) امام احمدؒ سے مختلف رائیں مروی ہیں، لیکن قول مشہور یہ ہے کہ خوردنی اشیاء میں مطلقاً قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں، اور غیر خوردنی اشیاء میں مطلقاً جائز ہے،(۲) ناپ اور تول کر بیچی جانے والی چیزوں کو قبضے سے پہلے فروخت نہیں کیا جاسکتا، البتہ جو چیزیں تولی نہ جاتی ہوں اور پیمانہ سے ناپ کر نہ بیچی جاتی ہوں اُن کو قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا درست ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منقول اور غیر منقول میں فرق کیا گیا ہے، اموال غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست ہے، اور منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں، (۳) حضرت الامام کی نظر دراصل مسئلہ کی ''روح'' اور اس کی تشریعی حکمت پر ہے، قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ جو چیز قبضہ میں آئی ہی نہ ہو وہ اس اندیشہ وشبہ سے خالی نہیں کہ شاید قبضہ میں آ ہی نہ سکے، ایسی صورت میں اس شخص نے جس دوسرے شخص کے ہاتھ اس کو فروخت کیا ہوگا، وہ دھوکہ کھائے گا، اس مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے آپ ﷺ نے اڑتے پرندے، دریا میں تیرتی مچھلیوں اور مفرور جانوروں کو فروخت کرنے سے منع فرمایا کہ ان کا حاصل ہونا، قبضہ میں آنا اور پھر خریدار کے حوالہ کرنا بجائے خود مشکوک ومشتبہ ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اسی مصلحت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

فانه مظنة ان يكون قضية فى قضية أويحصل غرر وتخبيب .(۴)

اب فقہاء احناف نے کہا کہ شریعت کا منشاء چونکہ عقد کو ٹوٹنے کے خطرہ سے بچانا ہے تاکہ خریدار دھوکہ نہ کھائے، پس منقولہ اشیاء میں دھوکہ کی گنجائش ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ جس وقت وہ چیز خرید کی گئی تھی موجود ہو مگر بعد کو ضائع ہو جائے، لہٰذا ان کو قبضہ سے پہلے بیچنا درست نہیں ہوگا، اس کے برخلاف غیر منقول اشیاء جیسے زمین، درخت، مکان وغیرہ، کہ یہ ایسی چیزیں نہیں، کہ اس طرح ضائع ہو جائیں، اس لئے ان کو قبضہ کے بغیر بھی فروخت کر دینے میں مضائقہ نہیں، علامہ ابن ہمامؒ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

الحديث الذى استدل به (معلول به) اى بغرر الانفساخ والدليل عليه ان تصرف الذى لا يمتنع الغرر نافذ فى البيع قبل القبض وهو العتق و التزوج عليه .(۵)

---

(۱) عون المعبود:۹/۳۸۲،المدونة الكبرى:۳/۱۲۶،الثمر الدانى:۴۱۹،بداية المجتهد:۲/۱۴۴

(۲) المغنى:۴/۸۸

(۳) دیکھئے:البحر الرائق :۶/۱۱۶،شرح ابن قيم على ابى داؤد مع العون:۹/۳۸۲

(۴) حجة الله البالغه ، البيوع المنهى عنها (۵) فتح القدير:۶/۱۳۸

نص اس علت کے ساتھ معلول ہے کہ اس میں فسخ بیع کا اندیشہ ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جو تصرف ایسے اندیشے کے باوجود درست ہو جاتا ہے، وہ قبضہ سے پہلے بھی مبیع میں نافذ ہو جاتا ہے، جیسے آزادی اور نکاح۔

فقہاء احناف کے مسلک کی تفصیل اس طرح ہے کہ غیر منقول اشیاء میں تو قبضہ سے پہلے ہی ہر طرح کا تصرف درست ہے، البتہ جو منقول اشیاء ہوں ان میں تصرف کی اجازت کے متعلق اختلاف ہے، کچھ تصرف ایسے ہیں کہ جن میں مقررہ عوض ضائع ہو جائے تو بھی اس کا حکم باقی رہتا ہے، مثلاً مہر یا بدل خلع (۱) کہ اگر کسی متعین چیز کو مہر مقرر کیا جائے یا شوہر کسی متعین چیز کو بدل خلع بنائے اور اتفاق سے وہ ضائع ہو جائے تو اس سے متعین مہر کالعدم نہ ہوگا، ایسی چیزیں اگر منقول بھی ہوں تو قبضہ سے پہلے ان میں ہر طرح کا تصرف درست ہوگا، اس کو بیچنا، کسی اور کو ہبہ کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہوگا۔

وما لاينفسخ بهلاک العوض فالتصرف فيه قبل القبض جائز كالمهر يجوز بيعه وهبته وإجارته قبل قبضه (۲)

خرید وفروخت کا معاملہ ان تصرفات میں سے ہے، کہ جس کو سودے (مبیع) کی حیثیت سے متعین کیا گیا ہو اگر وہ ضائع ہو جائے تو یہ معاملہ ہی فسخ اور کالعدم ہو جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس میں قبضہ سے پہلے کسی قسم کا تصرف جائز نہیں، نہ اس کو بیچنا، نہ کرایہ پر لگانا، نہ ہبہ کرنا اور نہ صدقہ کرنا، امام محمدؒ کا خیال ہے کہ ہبہ وصدقہ تو درست ہے، البتہ فروخت کرنا اور کرایہ پر لگانا درست نہیں، **فان محمدا يجيز الهبة والصدقة فيه قبل القبض.** (۳) البتہ اس پر سبھوں کا اتفاق ہے، کہ قبضہ سے پہلے ہی اگر متوفی نے اس شئی میں وصیت کردی تھی تو وصیت قابل نفاذ ہوگی **ولو أوصى به قبل القبض ثم مات صحت الوصية بالاجماع** (۴)

''**مالاينفسخ**'' میں ''ما'' سے مراد عقد ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جو عوض کے ہلاک ہونے سے فسخ نہیں ہوتا ان میں تصرفات قبل القبض جائز نہیں۔

قبضہ سے پہلے کسی شئی کو فروخت کرنے کے سلسلہ میں یہ اصولی احکام ہیں، ہمارے زمانہ میں خرید وفروخت کی بہت سی ایسی صورتیں مروج ہیں، جو بظاہر ''**بیع قبل القبض**'' کے قبیل سے محسوس ہوتی ہیں، اکثر بڑے کاروباری اور کمپنیوں کے ایجنٹ شہروں یا ایک شہر کے مختلف حصوں میں ہوتے ہیں، وہی کاروبار کا ذریعہ بنتے ہیں، خریداران سے معاملہ طے کرتا ہے، وہ خریدار سے بیچتے ہیں، لیکن جو کچھ بیچتے ہیں وہ ان کے پاس موجود نہیں ہوتا، بلکہ کارخانہ کو فون کر دیتے ہیں کہ فلاں چیز اتنی مقدار میں فلاں پتہ پر روانہ کردی جائے اور اس طرح وہ شئی ان کو پہونچادی جاتی ہے، بسا اوقات کسی شئی کو اس طرح بیچا جاتا ہے کہ اصل چیز حوالہ کرنے کے بجائے اس کا کاغذ خریدار کے حوالے کردیا جاتا ہے، وہ کارخانہ سے جاکر اسے حاصل کرلیتا ہے، اسکوٹر وغیرہ کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں یہ طریقہ بہت

(۱) فتح القدير: ۶/۱۳۷
(۲) فتح القدير: ۶/۱۳۷
(۳) حوالۂ سابق: ۶/۱۳۶
(۴) فتح القدير: ۶/۱۳۷

رائج ہے، بعید نہیں کہ اس طرح کی اور صورتیں بھی مروج ہوں، بظاہر یہ صورت ''قبضہ سے پہلے خرید وفروخت'' کی معلوم ہوتی ہے، دوسری طرف ان دنوں تجارت میں اس کی کثرت ہوگئی ہے اور مسلمان تجار بھی اس میں مبتلا ہیں، اس لئے اس مسئلہ پر غور کرنا ضروری محسوس ہوتا ہے۔

اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے سب سے پہلے یہ بات دیکھنے کی ہے کہ ''قبضہ'' کا اطلاق کس پر ہوگا؟ کتب فقہ پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قبضہ کی کوئی ایک صورت متعین نہیں، بلکہ خود فقہاء کے یہاں مختلف افعال کو قبضہ تسلیم کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں چند جزئیات نقل کی جاتی ہیں:

(الف) بیع فاسد میں قبضہ کے لئے اس شئی کو اپنے ہاتھ میں لینا ضروری ہے، اگر خریدار کے اور اس شئی کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ چھوڑی جائے تو قبضہ نہیں: **المراد بالقبض هنا القبض بالبراجم لابالتخلية يريد باليد**.(۱)

(ب) کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ سامان کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہے، چاہے ایسا کرتے وقت خریدار موجود نہ ہو: **لو اشترى مكيلا معينا ودفع المشترى الى البائع ظرفاً وامره ان يكيله فى ظرف ففعل البائع والمشترى غائب صح**.(۲)

(ج) کبھی قبضہ کا اطلاق کسی شئی اور اس کے خریدار کے درمیان تخلیہ سے تسلیم کیا جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بطور امانت یا عاریت سامان موجود تھا، صاحب امانت اور صاحب عاریت نے اسی شخص سے وہ چیز فروخت کردی، تو جب بھی یہ سامان اس کے پاس آجائیں قبضہ کی تکمیل ہو جائیگی، اب اس کے بعد اگر وہ سامان ضائع ہو تو خریدار کی ملکیت سے ضائع ہوگا: **يصير المشترى قابضا بالتخلية فاذا هلک بعد ذلک يهلک من مال المشترى**.(۳)

قاضی خاں لکھتے ہیں:

اجمعوا على ان التخلية فى بيع الجائز تكون قبضاً.(۴)

عالمگیری نے بھی یہی بات نقل کی ہے، تاہم لکھا ہے کہ صاحب اجناس نے ''تخلیہ'' کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کو کہہ دے:

ان يقول خليت بينک وبين المبيع فاقبضه.(۵)

نیز خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ ''مبیع'' اگر دوری پر بھی واقع ہو پھر بھی ''تخلیہ'' قبضہ کے لئے کافی ہوگا:

ان بالتخلية يقع القبض وان كان المعقود عليه يبعد عنها.(۶)

یہی رائے حنبلی دبستان فقہ کے مشہور شارح ابن قدامہ کی

(۱) البحر الرائق: ۶/۱۹۴
(۲) البحر الرائق: ۶/۸
(۳) حوالہ سابق: ۸۰
(۴) فتاویٰ قاضی خاں: ۲/۱۴۷
(۵) عالمگیری: ۳/۹
(۶) خلاصۃ الفتاوی: ۳/۸۹

ہے، فرماتے ہیں کہ قبضہ کے لئے تخلیہ اور مبیع کا ممتاز و متشخص ہونا کافی ہے:

ان القبض فی کل شیئی بالتخلیة مع التمیز (۱)

(د) کبھی فقہاء نے مکان کی کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ کے لئے کافی تصور کیا ہے، گو وہ خود اس مکان تک نہ گیا ہو:

ولو باع الدار وسلم المفتاح ولم یذهب الی الدار یکون قابضا. (۲)

عالمگیری میں ہے:

وقبض المفتاح قبض الدار اذا تهیا له فتحها بلا کلفة. (۳)

(ہ) کبھی سامان میں خریدار کا تصرف قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، مثلاً خریدنے والے کے حکم سے بیچنے والے نے مبیع جیسے خرید کئے ہوئے گیہوں کو پیس دیا تو گیہوں پر قبضہ ہوگیا: واذا امر المشتری للبائع بطحن الحنطة فطحن صار قابضاً. (۴)

(و) بیع میں خریدار کے حکم سے کوئی اور شخص تصرف کرے تو یہ بھی قبضہ کے لئے کافی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ باندی پر قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کردے اور ناکح اس سے وطی کرلے، تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ نکاح کرانا بجائے خود اس کی طرف سے قبضہ سمجھا جائے گا اور بعض حضرات کے نزدیک ''وطی'' کے بعد قبضہ متحقق ہوگا: ومن اشتری جاریة ولم یقبضها حتی زوجها فوطیها فالنکاح جائز. (۵) اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے وکیل کا تصرف خود خریدار کا تصرف سمجھا جائے گا۔

(ز) بعض صورتوں میں ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردینے پر قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے، وان کان ثیابا فقبضها نقلها. (۶)

قبضہ سے متعلق فقہاء نے جو مختلف صورتیں لکھی ہیں، ان سے دو باتیں واضح طور پر معلوم ہوتی ہیں، اول یہ کہ ہر سامان میں قبضہ اس سامان کی نوعیت کے اعتبار سے ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ تمام چیزوں میں قبضے کی ایک ہی نوعیت ہو، علامہ شامی کے الفاظ میں: یختلف بحسب المبیع. (۷) دوسری اہم بات یہ ہے کہ جیسا کہ مذکور ہوا، نص میں قبضہ کی کوئی ایک صورت متعین نہیں کی گئی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ شارع نے جن الفاظ کی قطعی مراد متعین نہ کی ہو، ان میں عرف سے مراد متعین ہوتی ہے، چنانچہ علامہ سیوطی کا بیان ہے:

کل ماورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فیه ولا فی اللغة یرجع فیه الی العرف ومثلوه بالحرز فی السرقة والتفرق فی البیع والقبض. (۸)

شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو اور اس کے بارے میں نہ شریعت میں ضابطہ مقرر ہو اور نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا، چوری کے مسئلہ میں ''حرز'' (حفاظت) بیع میں ''تفرق''،

(۱) المغنی: ۱۱۲/۴
(۲) فتاویٰ قاضی خان: ۴۷۹/۲
(۳) هندیه: ۱۰/۳
(۴) حوالۂ سابق: ۱۲/۳
(۵) الهدایه: ۸۶/۳
(۶) المغنی: ۱۸۷/۲
(۷) ردالمحتار: ۴۸/۴
(۸) الاشباه والنظائر للسیوطی: ۱۹۶

نیز "قبضہ" سے فقہاء نے اس کی مثال دی ہے۔
اسی لئے فقہاء متفق اللسان ہیں کہ قبضہ کا مصداق لغت اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، علامہ علاء الدین کاسانیؒ کہتے ہیں:

ولا یشترط القبض بالبراجم لان معنی القبض هو التمکن والتخلی وارتفاع الموانع عرفا وعادة وحقیقة.(۱)

انگلیوں سے قبضہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کے معنی "تمکن"، "تخلی" اور عرف وعادت اور حقیقت کے اعتبار سے موانع کے ختم ہوجانے کے ہیں۔

علامہ ابو البرکات دردیرؒ ــــــ فقہ مالکی کی نقل و روایت میں جن کا درجہ ومقام محتاج بیان نہیں ــــــ رقمطراز ہیں:

وقبضة العقار بالتخلية...... وقبض غیره بالعرف الجاری بین الناس . (۲)

غیر منقول اموال میں قبضہ تخلیہ کے ذریعہ اور دوسری اشیاء میں لوگوں کے عرف ورواج کے مطابق ہوگا۔

امام نوویؒ کا بیان ہے:

لان القبض ورد به الشرع واطلقه فحمل علی العرف والعرف فی ماینقل النقل و فی مالاینقل التخلية.(۳)

شریعت میں قبضہ کا ذکر آیا ہے، اور وہ مطلق ہے، لہٰذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا، اور عرف منقولہ اموال میں یہ ہے کہ نقل قبضہ ہے اور غیر منقول اموال میں تخلیہ۔

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

لان القبض مطلق فی الشرع فیجب الرجوع فیه الی العرف کا لاحراز والتفرق.(۴)

کیوں کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، لہٰذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، جیسے: احراز، تفرق۔

اس لئے قبضہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ ہے کہ قبضہ دراصل "تخلیہ" یعنی مالک اور اس شئی کے درمیان کوئی مانع تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے اور یہ ہر دور کے عرف اور ہر عہد کے رواج اور طور وطریق ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔

دوسرا پہلو جو اس مسئلہ میں قابل غور ہے، وہ یہ ہے کہ مقصود قبضہ ہے، یا دھوکہ اور غرر سے تحفظ ہے، یہ بات پہلے ذکر کی جاچکی ہے کہ مقصود دھوکہ سے بچاؤ ہے؛ اس لئے کہ جو چیز ابھی قبضہ میں نہ ہو، یقین نہیں کہ وہ قبضہ میں آسکے گی، ابن نجیمؒ نے اسی نکتہ کے پیش نظر لکھا ہے، اموال غیر منقولہ میں بھی جب ہلاکت اور ضیاع کا اندیشہ ہو تو قبضہ کئے بغیر فروخت کرنا درست نہ ہوگا، مثلاً مکان دریا کے کنارے ہو کہ اس کا سیلاب کی زد میں آجانا بعید از قیاس نہیں، تو اس پر قبضہ کرنے کے بعد ہی بیچنا درست ہوگا، یہی حال اس عمارت کا ہے جو ریگستان میں ہو اور اس کے ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو:

وهو مقید بمااذا کان لا یخشی إهلاکه إما فی موضع لایومن علیه ذالک فلایجوز بیعه

(۱) بدائع الصنائع: ۲۴۴/۵
(۲) الشرح الکبیر علی هامش الدسوقی: ۱۴۵/۳
(۳) شرح مهذب: ۲۷۵/۹
(۴) المغنی: ۹۰/۴

كالمنقول ذكره المحبوبي و في الاختيار حتى لوكان على شط البحر أوكان المبيع علوا لايجوز بيعه قبل القبض وفي البناية اذا كان في موضع لايومن ان يصير بحرا اوتغلب عليه الرمال لم يجز.(۱)

چنانچہ علامہ داماد آفندی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به.(۲)

جس غرر کی ممانعت ہے وہ یہ ہے کہ معاملہ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ درپیش ہو، اور حدیث اسی علت سے متعلق ہے۔

یہ نہ صرف احناف کا نقطۂ نظر ہے، بلکہ شوافع اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ما يتوهم فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه لم يجزبنا عقد آخر عليه تحرزا من الضرر وما لايتوهم فيه ذالک الغرر انتفى المانع فجاز العقد عليه.(۳)

جس معاملہ میں بیع کے ضائع ہوجانے کی وجہ سے معاملہ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ موجود ہو تو غرر سے بچتے ہوئے اس پر دوسرے معاملہ کی بنیاد رکھنا درست نہیں، اور جس میں غرر کا اندیشہ نہیں، اس میں مانع موجود نہیں، اس لئے اس پر عقد جائز ہے۔

فقہاء شوافع کے یہاں بھی ممانعت کی اصل علت غرر ہی ہے، علامہ ابواسحاق شیرازیؒ بیع قبل القبض کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولان ملكه عليه غير مستقرلا نه ربما هلک المبيع فانفسخ العقد وذالک غرر من غير حاجة فلم يجز.(۴)

اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت خدشہ سے خالی نہیں ہے، کیوں کہ بعید نہیں کہ مبیع ضائع ہوجائے، اور معاملہ فسخ ہو جانے کی نوبت آجائے اور یہ غرر ہے جو بلا حاجت ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہوگا۔

فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی بیع قبل القبض رائج ہوجائے اور عرف بن جائے تو اب فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ اوقاف میں امام کے مقررہ حصہ یا روٹی کے قبضہ سے پہلے ہی بیچ ڈالنے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

بيع البراء ات التي يكتبها الديوان على العمال لايصح بخلاف بيع حظوظ الائمة لان مال الوقف قائم ثمة ولا كذلک هنا ، اشباه وقنيه ومعناه انه يجوز للمستحق بيع خبزه قبل قبضه من المشترى بخلاف الجندى .(۵)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

---

(۱) البحر الرائق:۶/۱۱۶

(۲) مجمع الانہر:۲/۴۹

(۳) المغنی:۴/۹۲

(۴) شرح المهذب:۹/۲۶۴

(۵) الدرالمختار علی هامش الرد:۴/۱۳

النصیب المرتب له فی الوقف ای فانه یجوز بیعه .(۱)

ان تفصیلات کی روشنی میں راقم الحروف کی رائے ہے کہ:

(الف) جو اشیاء غیر منقولہ ہیں، ان میں تو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہے ہی، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے۔

(ب) جو اشیاء خوردنی نہ ہوں گو منقولہ ہوں، ان میں مالکیہ اور حنابلہ کی رائے کو قبول کر لیا جائے جن کے نزدیک بعض احادیث کی بناء پر غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

(ج) خوردنی اشیاء بھی اگر ناپ تول کر نہ لی جائیں، بلکہ مجموعی سامان کا معاملہ طے کیا جائے جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''مجازفہ'' کہتے ہیں، تو اسے بھی حضرات مالکیہ کی رائے پر جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

(د) جس شئی میں قبضہ کا جو طریقہ مروج ہو، وہی شکل قبضہ کے لئے معتبر ہوگی، اس لئے اگر کسی مبیع سے متعلق کسی دستاویز کے تبادلہ یا نام کی تبدیلی کو قانوناً قبضہ تسلیم کیا جاتا ہو، تو شرعاً بھی اسے قبضہ سمجھا جائے گا۔

ان سطور پر حضرات علماء اور ارباب افتاء سے غور کرنے کی درخواست ہے، اور عام مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ اگر اس طرح کے مسائل پیش آئیں تو وہ اہل علم اور اصحاب افتاء سے رجوع کر کے ان کی ہدایت پر عمل کریں۔

(تفصیل کے لئے اس حقیر کی تالیف ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' دیکھی جاسکتی ہے)

خرید وفروخت میں شرط

رسول اللہ ﷺ نے ایسی بیع سے منع فرمایا ہے، جس میں خریدار یا بیچنے والے کی طرف سے کوئی ایسی شرط عائد کردی جائے، جو تقاضۂ عقد کے خلاف ہو: نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع و شرط.(۲) فقہاء نے اس سلسلہ میں یہ توضیح کی ہے کہ:

۱- یہ شرط ایسی ہو کہ خود معاملہ اس کا تقاضا نہ کرتا ہو۔ اگر وہ شرط اس معاملہ کے تقاضوں میں شامل ہو تو کچھ حرج نہیں، جیسے کوئی شخص خریدار پر ثمن ادا کرنے یا بائع پر مبیع حوالہ کرنے کی شرط لگائے تو یہ شرط فاسد نہیں، کیونکہ یہ بیع کی حقیقت میں داخل ہے۔

۲- چیزوں کو موکد اور واجب کرتی ہو، تو ایسی شرط معتبر ہوگی، جیسے ثمن (قیمت) یا مبیع کی صفت بیان کی جائے کہ میں فلاں سامان خریدتا ہوں بہ شرطیکہ وہ اس صفت کی حامل ہو، تو اس میں کچھ حرج نہیں، تو ایسی شرط کے ساتھ بیع درست نہیں ہوگی۔

۳- اس میں خریدنے والے یا بیچنے والے کا نفع ہو، یا مبیع کا نفع ہو اور مبیع مطالبہ کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے غلام، اس شرط کی مثال یہ ہے کہ مثلاً فروخت کرنے والا کہے: کہ ایک ماہ میں خود اس سے استفادہ کروں گا۔

۴- ایسی شرط ہو کہ اس کے جواز پر خود حکم شرعی موجود نہ ہو۔ لم يرد الشرع بجوازه جیسے: شریعت نے خرید و فروخت میں فریقین کے لئے خیار شرط کی گنجائش رکھی ہے، تو یہ شرط بیع کے لئے چنداں مضر نہیں ہوگی۔

---

(۱) ردالمحتار: ۱۳/۴

(۲) جمع الفوائد، حدیث نمبر: ۴۶۶۰

۵- لوگوں میں ایسی شرط کا رواج اور تعامل نہ ہو — اگر کسی چیز کی خرید وفروخت کے ساتھ کسی عمل کا رواج پڑ جائے تو اس کی شرط لگانا درست ہوگا، شامی وغیرہ نے اپنے زمانہ کے تعامل کے مطابق اس کی چند مثالیں لکھی ہیں، مثلاً چمڑا خرید کیا اور شرط لگادی کہ بائع اس کے جوتے بنادے، اون خرید کیا بشرطیکہ اس کی ٹوپی بن دے، پرانا کپڑا، یا موزہ خرید کیا بشرطیکہ اس میں پیوند لگادے، تو یہ صورت درست ہوگی کیونکہ اس کا تعامل ہوگیا ہے۔(۱)

بیعت

''بیعت'' معاہدہ اور میثاق کا دوسرا نام ہے، رسول اللہ ﷺ کا مختلف اُمور پر بیعت لینا ثابت ہے، ان میں ایک تو خود بیعت اسلام قبول کرنے والوں سے توحید و رسالت اور شعار دین کے اقرار و قیام پر لی جاتی تھی، یہ بیعت گویا آپ ﷺ کے منصب نبوت کا مظہر تھی۔ دوسرے آپ ﷺ نے سیاسی طاعت وفرمانبرداری پر اور تیسرے خصوصی حالات میں جہاد میں شرکت اور وفاداری پر بیعت لی ہے، سیاسی بیعت کی نظیر حضرت عبادہ بن صامت ﷺ سے اس بات پر بیعت ہے کہ خوشگوار اور ناگوار ہر قسم کے حالات میں مطیع وفرماں بردار رہیں گے ارباب انتظام سے نہ لڑیں گے، حق بات ہی کہیں گے اور کریں گے، اور کسی برا بھلا کہنے والے سے متاثر نہ ہوں گے، اس طرح کی بیعت عبد اللہ بن عمر ﷺ اور جریر بن عبد اللہ ﷺ سے بھی مروی ہے،

بیعت جہاد وہ ہے جو آپ ﷺ نے صلح حدیبیہ کے موقع پر حضرت عثمان ﷺ کی شہادت کی خبر مشہور ہوجانے پر حاضرین سے لی اور جس کا اظہار غزوۂ خندق کے موقع پر صحابہؓ نے ان الفاظ میں کیا کہ:

''ہم نے محمد ﷺ سے جہاد پر پوری زندگی کے لئے بیعت کی ہے'' **نحن الذین بایعوا محمداً علی الجهاد ما بقینا ابدا**. (۲)

مگر ''بیعت جہاد'' کوئی بیعت نہیں، بلکہ ایمرجنسی حالات میں اپنے عہد کو پختہ اور مضبوط کرنے کی ایک صورت ہے، البتہ ''بیعت سیاسی'' ایک مستقل اور قانونی اور ملک کے ہر شہری کے لئے ناگزیر میثاق وعہد ہے۔

بیعت امارت کی تعبیر

''سیاسی بیعت'' میں جن باتوں کا عہد کیا جائے گا وہ آں حضور ﷺ سے کی جانے والی مختلف بیعتوں اور عبد اللہ بن عمر ﷺ سے منقول عبد الملک اموی کی بیعت کے مجموعی الفاظ اور تعبیر سے حسب ذیل ہوتی ہے:

''ہم عہد کرتے ہیں کہ احکام خداوندی واحکام رسالت میں حتی المقدور آپ ﷺ کی کامل اطاعت وفرماں برداری کریں گے، موزوں حالات میں بھی اور دشواریوں میں بھی، ہم حق کہیں گے اور حق پر عمل پیرا رہیں گے، اللہ کے معاملہ میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہ کریں گے، ہر مسلمان کے ساتھ بہتری اور خیر خواہی کا

(۱) شامی: ۴/۱۲۲-۱۲۳

(۲) یہ تمام احادیث صحیح بخاری کتاب الاحکام جلد دوم کی ہیں

معاملہ کریں گے۔(۱)

بیعت کا طریقہ

یہ تو بیعت کی تعبیر ہے، بیعت کا طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ بیعت نام ہے اظہار و فاداری کا وہ جس طریق پر بھی ہو، خلافت راشدہ میں زیادہ تر اس طرح بیعت کا رواج تھا کہ بیعت کرنے والا اس کے ہاتھوں میں اپنا ہاتھ ڈالتا جس سے بیعت کرنی ہے اور پھر وفاداری کا اظہار کرتا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے عبدالملک سے ''بذریعہ مراسلت'' بیعت کی ہے، جیسا کہ امام بخاریؒ نے عبداللہ بن دینار سے دوسندوں سے روایت کیا ہے، ابن عمرؓ نے اس روایت میں اپنی طرف سے سمع وطاعت کا اقرار کرنے کے ساتھ ساتھ یہ لکھا ہے کہ: ''ان بنیّ قد اقروا بمثل ذالک'' (میرے بچوں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بات بھی کافی ہے کہ امیر المومنین کسی کو بیعت لینے کے لئے وکیل بنائے یا بیعت کرنے والا کسی کو بطور وکیل بھیجے کہ وہ اس کی طرف سے اظہار وفاداری کرے۔(۲)

عصر حاضر میں بیعت کی ممکن العمل صورت

ہمارے زمانہ میں بیعت کی آسان اور ممکن العمل صورت ووٹ ہے، اس طرح کہ ووٹ کے ذریعہ جو عوامی نمائندے منتخب ہونگے ان کی حیثیت بیعت میں عوامی وکیل اور نمائندے کی ہوگی اور وہ گویا ''ارباب حل وعقد'' ہوں گے، پھر وہ کثرت رائے سے جسے سربراہ مملکت منتخب کریں گے اس سے عوام کے وکیل کی حیثیت سے بیعت بھی کریں گے اور یہی وکالتاً عام مسلمانوں کی طرف سے بیعت بھی متصور ہوگی، اس کے بعد حسب سہولت عام لوگوں سے بھی بیعت لی جاسکتی ہے مگر اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی، جیسا کہ حضرت عثمان غنیؓ کی خلافت کے وقت عام مسلمانوں کے وکیل کی حیثیت سے حضرت عمرؓ نے ''چھ رکنی مجلس ارباب حل وعقد'' قائم کردی، اس نے اپنے اختیارات حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ کو سونپ دئے، انھوں نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ نامزد کردیا اور ان کی نامزدگی قیام خلافت کے لئے کافی ہوگئی، پھر اعلان کے وقت حاضرین نے مزید بیعت کرلی۔

رائے دہی کی شرعی عمر

نابالغ کو ووٹ دینے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مکلف نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیعت کا اعتبار نہیں، عبداللہ بن ہشامؒ کو ان کی والدہ زینب بنت حمیدؓ حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں لے گئیں اور عرض کیا کہ ان کو بیعت فرمالیجئے، آپ ﷺ نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعائیں دیں (۳) حضور ﷺ کا بیعت سے اعراض اور از راہ شفقت دعاؤں پر اکتفاء کرنا اس بات کا ثبوت ہے کہ بیعت اور رائے دہی کا حق بلوغ کے بعد پیدا ہوتا ہے، بلوغ سے پہلے کوئی اس کا حقدار نہیں اور بلوغ کی عمر کے بعد ایسی تحدید کہ چند سال تک وہ اس حق سے محروم ہو جائے غلط ہے۔

---

(۱) عن عبادہ بن صامت و عبداللہ بن عمرو جریر بن عبداللہ بن عثمان بن عفان، بخاری کتاب الاحکام :۲/۱۰۶۹

(۲) ابن جماعہ نے بھی لکھا ہے کہ ہاتھ پر ہاتھ ڈالنا ضروری نہیں، زبان سے اعتراف کافی ہے'' تحریر الاحکام فی تدبیر اھل الاسلام ''(ترجمہ) فصل:۵/۲۷

(۳) صحیح بخاری :۲/۱۰۷۰، باب بیعۃ الصغیر

عورتوں سے بیعت

عورتوں سے بیعت کی صورت زبان ہے، کسی اجنبی عورت کا ہاتھ بیعت کی غرض سے پکڑنا، یا اس کے ساتھ تخلیہ، یا کوئی بھی ایسا طریقہ جو حدود شرعیہ کے خلاف ہے، جائز نہیں، ام المومنین سیدنا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے بیعت میں کبھی کسی عورت کا ہاتھ نہیں چھویا۔(۱)

بیعت تصوف اور اس کا ماخذ

اس سیاسی بیعت کے علاوہ ایک اور بیعت بھی ہے، جس کا سلف میں معمول رہا ہے اور وہ ہے، ''تصوف وطریقت کی بیعت'' جو دراصل معروف پر استقامت اور مواظبت کا ایک عہد ہوتا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اسلام، اطاعت امیر اور جہاد کے علاوہ بسا اوقات بعض اعمال صالحہ پر، جس میں زیادہ تر مخاطب کی رعایت ملحوظ رہتی تھی، بیعت لی ہے، خود قرآن مجید میں آپ ﷺ کو عورتوں سے شرک، چوری، زنا، قتل اور بہتان تراشی اور اچھی باتوں میں نافرمانی سے بچنے پر بیعت لینے کی ہدایت کی گئی ہے، (الممتحنة ۱۲۰) اس سلسلہ میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی مشہور روایت ہے کہ ان ہی امور میں آپ ﷺ نے صحابہ کے ایک گروہ سے بیعت لی ہے۔(۲)

مولانا محمد یوسف کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ نے ''حیاۃ الصحابہ'' میں ایک مستقل عنوان ''البیعة علی اعمال الاسلام'' کا قائم کیا ہے، جس میں متعدد روایات اس مضمون کی جمع کر دی ہے، مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ''التکشف'' میں بھی اس کے ثبوت پر دلائل قائم کئے ہیں اور مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ نے اپنی کتاب ''شریعت وطریقت کے تلازم'' میں ان ہی دو حضرات کے افادات تقریباً بلفظہٖ ان کا حوالہ دے کر نقل کر دئے ہیں، ان سب کا مدعا یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے اعمال پر استقامت، معروف کی تاکید اور منکرات سے اجتناب پر بھی بیعت لینا ثابت ہے اور یہی حقیقت بیعت صوفیہ کی ہے، البتہ خود صوفیاء بھی اسے ضروری، یا مدار نجات، بناء ہدایت یا اساسِ ایمان قرار نہیں دیتے۔

واقعہ ہے کہ اس حد تک حضور اکرم ﷺ سے بیعت کے ثبوت میں کوئی شبہ نہیں اور یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے جو امت کا فریضۂ منصبی ہے۔

بِئر (کنواں)

''بئر'' کے معنی کنویں کے ہیں، کنویں کے احکام میں بنیادی حکم اس کی پاکی اور ناپاکی ہے، اس لحاظ سے بعض چیزیں وہ ہیں جس کے گرنے سے پانی نکالنا واجب ہو جاتا ہے، اور بعض سے صرف مستحب، پھر کبھی مکمل پانی نکال دینا واجب ہوتا ہے اور کبھی اس کی تھوڑی اور ایک متعین مقدار۔

جب پورا پانی نکالا جائے

کنویں میں اگر کوئی دیدنی نجاست (مرئیہ) مثلاً پائخانہ پیشاب، شراب وغیرہ گر جائے تو کنواں ناپاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر کوئی بڑا، بکری وغیرہ کے برابر کا جانور گر جائے یا آدمی

(۱) بخاری: ۲/۱۰۶۷، عن عائشہ رضی اللہ عنها ، باب بیعة النساء

(۲) بخاری، حدیث نمبر: ۱۸

گر کر مر جائے، یا کوئی چھوٹا سے چھوٹا خشکی کا جانور گر کر پھول پھٹ جائے یا نجس العین جانور یعنی سور گر جائے، خواہ وہ پانی میں منہ ڈالے یا نہ ڈالے اسی طرح کوئی ایسا جانور جس کا جھوٹا ناپاک ہو، گر جائے اور نہ صرف یہ کہ گر جائے، بلکہ اپنا منہ بھی پانی میں ڈال دے تو ان تمام صورتوں میں کنواں ناپاک ہو جائے گا اور کنویں کا مکمل پانی نکالنا ہوگا، یہی حکم گدھے، خچر کے جھوٹے کا ہے جو فقہ کی اصطلاح میں ''مشکوک'' ہوتا ہے، اسی طرح جن جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے ان کے منہ ڈالنے کی وجہ سے پانی مکروہ ہو جائے گا۔

بعض مستثنیات

اس حکم سے گوبر، لید وغیرہ مستثنیٰ ہیں کہ اگر تھوڑے سے گر جائیں تو پانی ناپاک نہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے احتراز دشوار ہے، البتہ اگر زیادہ مقدار میں گر جائیں تو پانی ناپاک ہوگا، اور ''زیادہ مقدار'' امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق دیکھنے والے اور ارباب بصیرت کی صواب دید اور اندازے پر موقوف ہے، اسی طرح مچھر، مکھی وغیرہ کے مر جانے سے پانی ناپاک نہ ہوگا کہ ایک تو ان میں قابل لحاظ مقدار خون نہیں ہوتا اور ناپاکی کی اصل وجہ خون ہی ہے۔ دوسرے اس سے اجتناب بھی آسان نہیں، مچھلی اور آبی جانوروں کا حکم بھی یہی ہے، اسی طرح سور کے علاوہ کوئی اور ایسا جانور گر جائے جس کا کھانا حلال نہیں اور وہ گر کر پانی میں منہ ڈالے بغیر زندہ واپس آ جائے یا حلال جانور گرے اور پانی میں منہ ڈال کر یا بغیر ڈالے زندہ واپس آ جائے اور ان جانوروں کے جسم پر کوئی نجاست نہ ہو تو بھی پانی پاک ہی رہے گا۔

چھوٹے جانوروں کے مر جانے کا حکم

چھوٹے جانور گر کر صرف مر جائیں، یا مرنے کے بعد گر جائیں، ان کے پھولنے اور پھٹنے کی نوبت نہ آئی ہو تو پورا پانی نکالنے کی ضرورت نہیں، بلکہ چوہا اور اس حجم کے جانوروں کے لئے بیس تا تیس اور مرغی وغیرہ کے لئے چالیس تا پچاس ڈول پانی نکالے جائیں گے اور مذکورہ تمام صورتوں میں پانی کی تمام یا متعینہ مقدار کا نکال دینا بجائے خود ڈول، رسی اور کنویں کی پاکی کیلئے بھی کافی ہوگا اور اس کے بعد مزید تطہیر کی ضرورت نہ ہوگی، ڈول سے اوسط درجہ کا زیر استعمال ڈول مراد ہے۔

مردہ کی پاکی اور ناپاکی

واضح ہو کہ مردہ غسل کے بعد پاک ہو جاتا ہے، بشرطیکہ مسلمان ہو، کافر مردہ غسل کے بعد بھی ناپاک ہی رہتا ہے، اور اس کے پانی میں گرتے ہی کنواں ناپاک ہو جائے گا، اسی طرح چوہے وغیرہ کی اگر دم کاٹ دی جائے اور کنویں میں ڈال دیا جائے تو خون کے اثر سے پانی ناپاک ہو جائے گا، اسقاط شدہ بچہ اگر مردہ ہی پیدا ہوا ہو تو غسل کے باوجود ناپاک ہی رہتا ہے، اور وہ اگر کنویں میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور اگر زندہ پیدا ہوا تھا تو بڑوں کی طرح غسل کے بعد اسے پاک سمجھا جائے گا۔

اگر پورا پانی نکالنا ممکن نہ ہو؟

جن صورتوں میں کنویں کا پورا پانی نکال دینا واجب ہے، ان میں اگر چشمہ وغیرہ کی وجہ سے مکمل پانی کا اخراج دشوار ہو جائے اور ممکن نہ رہے تو کوئی دوسری ایسی تدبیر اختیار کی جائے گی جس سے اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ مکمل پانی نکل

گیا ہے، بعض فقہاء اور اہل افتاء نے امام ابوحنیفہؒ کی رائے نقل کی ہے کہ دوسو ڈول نکالے جائیں، لیکن زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ یہ ہر جگہ کے حالات پر ہے، کوفہ میں چونکہ عموماً دوسو ڈول پانی ہی ہوا کرتے تھے، اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے یہ فرمایا ہوگا، فتویٰ اس پر ہے کہ دو صاحب بصیرت اور تجربہ کار آدمی پانی کی جس مقدار کا اندازہ لگائیں، اتنا نکال دیا جائے۔

جب پانی نکالنا مستحب ہے

اگر پانی میں چوہا، بلی، یا کھلی ہوئی مرغی گر کر زندہ نکل آئے یا یہی معاملہ بکری کے ساتھ پیش آئے تو بیس ڈول اور اگر پانی مکروہ ہو جائے، مثلاً بلی کنویں میں منہ ڈال دے تو دس ڈول پانی نکال دینا مستحب ہے۔(۱)

تاہم یہ سارے احکام اس وقت ہیں جب کہ کنویں میں ''ماء کثیر'' نہ ہو جس کی مقدار عام طور پر یہ مقرر کی گئی ہے کہ دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا نہ ہو، اگر کثیر مقدار میں پانی ہو اور ''دہ دردہ'' (۱۰۰ مربع ہاتھ) یا اس سے زیادہ ہو تو اس وقت تک پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ پانی میں نجاست کا اثر پیدا نہ ہو جائے۔(۲)

دوسرے فقہاء کی آراء

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک نجاست اس میں تغیر پیدا نہ کردے، اس لئے جب تک کنویں کا پانی گرنے والی نجاست کی وجہ سے متغیر نہ ہو جائے کنواں پاک رہے گا، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک دو قلہ ہو تو کثیر سمجھا جاتا ہے، اس لئے جب تک اس مقدار میں تغیر نہ پیدا ہو جائے پانی پاک ہی رہے گا، جب کہ عام طور پر جو کنویں ہیں وہ دو قلہ پانی سے کم نہیں ہوتے، اور جب تغیر پیدا ہو جائے تو تمام صورتوں میں پورا پانی نکال دیا جائے گا۔(۳)

تاہم بعض اشیاء کی نجاست اور طہارت میں ہی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کے نزدیک آدمی ڈوب کر مر جائے تو پانی پاک رہے گا اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال جانوروں کے پیشاب اور لد پاک ہیں۔(۴)

(مزید وضاحت کے لئے دیکھئے: ''ماء'')

بَیِّنَہ (ثبوت کے ذرائع)

کسی معاملہ کو ثابت کرنے کے جو ذرائع ہوں ان کو ''بیّنہ'' کہا جاتا ہے، ''بینہ'' کے اصل معنی ظاہر کرنے والے کے ہیں، چونکہ یہی ذرائع ہیں جو حق کو ثابت اور واضح کرتے ہیں، اس لئے ان کو ''بینہ'' سے موسوم کیا جاتا ہے: **البينة اسم لكل مايبين الحق ويظهره** (۵) رسول اللہ ﷺ نے اسی لئے شہادت و گواہی کو بینہ سے تعبیر فرمایا ہے، (۶) کسی چیز کو ثابت

(۱) یہ پوری بحث فتاویٰ عالمگیری: ۱/۱۰-۱۱، و خلاصة الفتاوی: ۱/۱۰-۱۱ سے ماخوذ ہے۔
(۲) تبیین الحقائق: ۱/۲۸
(۳) المغنی: ۱/۳۹
(۴) الفقه الاسلامی و ادلته: ۱/۱۲۷-۱۳۹
(۵) معین الحکام: ۷۸
(۶) مشکوٰۃ المصابیح: ۲، باب الاقضية والشهادت، عن ابن عباسؓ

کرنے کے لئے بنیادی ذرائع تین ہیں، مدعی کی طرف سے مطلوبہ شہادت کی پیش کش، اقرار اور مدعا علیہ کا حلف سے انکار، جس کو "نکول عن الحلف" کہا جاتا ہے، یہی بات بعض اہل علم نے ابن نجیمؒ سے نقل کی ہے،(۱) اس کے علاوہ بعض اور ذیلی اور ضمنی ذرائع بھی ہیں، جن کی طرف "اثبات" میں اشارہ کیا گیا تھا، اس کی تفصیلات کے لئے سب سے موزوں جگہ "قضاء" ہے، اس لئے خود اس لفظ کے ذیل میں اس پر گفتگو کی جائے گی، وباللہ التوفیق۔

یہاں اس بات کا ذکر برمحل ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مقدمات کے فیصلے کے سلسلہ میں بنیادی اصول متعین فرمادیا ہے، کہ دعوی کرنے والے کے ذمہ "بینہ" یعنی گواہاں پیش کرنا ہے، اگر وہ یہ نہ کر سکے تو پھر مدعا علیہ سے قسم کھلائی جائے اور اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے، البینة علی المدعی والیمین علی من أنکر۔(۲) امام نوویؒ نے اس حدیث کو ایک قاعدہ کلیہ اور شرعی اصل قرار دیا ہے۔(۳)

○ ○ ○ ○

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون:۱/۱۵۶

(۲) مشکوٰۃ المصابیح:۲، باب الاقضیہ والشہادات عن ابن عباسؓ (۳) التعلیق الصبیح:۳/۲۱۶

تابعی

تابعی اس کو کہتے ہیں، جس کو صحابہؓ سے ایمان کی حالت میں ملاقات کا شرف حاصل ہو، یہی اکثر علماء ومحدثین کی رائے ہے، بعض حضرات نے یہ قید بھی لگائی ہے کہ صحابہؓ سے کسی حدیث کا سننا اور نقل کرنا ثابت ہو، یا کسی صحابیؓ کے ساتھ طویل مدت تک رہنے کا موقعہ ملا ہو، یا اس کی ایسی عمر میں صحابہؓ سے ملاقات ہوئی ہو جو تمیز اور سمجھ بوجھ کی عمر ہے، مگر زیادہ صحیح رائے وہی ہے کہ جس نے کسی صحابی کو ایمان کی حالت میں دیکھ لیا ہو تابعی ہے، چاہے اس سے کوئی حدیث سنے، طویل عرصہ اس کی صحبت اختیار کرنے اور ہوش وشعور کی عمر میں ان سے ملاقات کا اتفاق ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، یہاں تک کہ بحالتِ ایمان کسی صحابی سے ملاقات ہوئی، پھر وہ مرتد ہوگیا اور اس کے بعد دوبارہ اسلام قبول کرلیا تو تابعی ہی سمجھا جائے گا (۱) اس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد سے ہوتی ہے:

طوبی لمن رانی وامن بی ، طوبی لمن رای من رانی . (۲)

اس کے لئے خوش خبری ہے جس نے مجھے دیکھا اور مجھ پر ایمان لایا اور خوش خبری ہے اس شخص کے لئے جس نے اس شخص کو دیکھا جس نے مجھے دیکھا۔

یہاں حضور اکرم ﷺ نے خوش خبری کی بنیاد صرف دیکھنے کو قرار دیا ہے، حدیث نقل کرنے، طویل صحبت اختیار کرنے، یا کسی خاص عمر میں شرفِ ملاقات حاصل کرنے کو نہیں۔

مخضرمین

کچھ لوگ وہ ہیں جن کے صحابی یا تابعی ہونے میں اختلاف ہے، یہ وہ لوگ ہیں، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں تھے، ان کو جاہلیت کے ایام بھی دیکھنے کا موقع ملا اور اسلام بھی نصیب ہوا، مگر انہیں رسول اللہ ﷺ سے کفر یا ایمان کی حالت میں ملاقات یا دیدار کی سعادت حاصل نہ ہوسکی، قاضی عیاض کا دعویٰ ہے کہ حافظ ابن عبد البر نے ان کو صحابہ کی صف میں رکھا ہے، مگر حافظ ابن حجر نے اس پر تنقید کی ہے اور اس کو قاضی عیاض کی غلط فہمی قرار دیا ہے، (۳) صحیح بات یہ ہے کہ ایسے لوگوں کا شمار تابعین ہی میں ہے، انہی حضرات کو "مخضرمین" کہا جاتا ہے۔

امام مسلم نے مخضرمین کی تعداد بیس لکھی ہے، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ابوعمر سعد بن ایاس شیبانی (۲) سوید بن غفلہ
(۳) شریح بن ہانی (۴) بشیر بن عمرو بن جابر
(۵) عمرو بن میمون اودی (۶) اسود بن یزید نخعی
(۷) اسود بن ہلال حجاری (۸) معرور بن سوید
(۹) عبد خیر بن یزید الخیوانی (۱۰) شبیل بن عوف
(۱۱) مسعود بن حراش (۱۲) مالک بن عمیر
(۱۳) ابوعثمان نہدی (۱۴) ابورجاء عطاردی
(۱۵) غنیم بن قیس (۱۶) ابورافع
(۱۷) ابوالحلال عتکی (۱۸) خالد بن عمیر
(۱۹) ثمامہ بن حزن القشیری (۲۰) جبیر بن نفیر حضرمی

(۱) حافظ ابن حجر : نزهة النظر و نخبة الفکر : ۵۵-۵۶۰
(۲) حافظ ابن حجر : نزهة النظر و نخبة الفکر : ۵۵-۵۶۰
(۳) نزهة النظر : ۵۰۷

سیوطی اور عراقی نے ان پر ان ناموں کا اضافہ کیا ہے: ابو مسلم خولانی، احنف بن قیس، عبد اللہ بن عکیم، عمر بن عبد اللہ بن احم، ابواسیہ شعبانی۔(۱)

افاضل تابعین

کہا جاتا ہے کہ تابعین میں سب سے افضل وہ ہیں، جنہوں نے عشرہ مبشرہ کو دیکھا ہو اور ان سے حدیث سنی ہو، یہ شرف تابعین میں صرف قیس ابن ابی حازم کو حاصل ہے، بلکہ ان کے بارے میں بھی بعض حضرات کی تحقیق ہے کہ عبد الرحمٰن بن عوف سے ان کو حدیث سننے کا موقع نہ مل سکا، حاکم نیساپوری کا دعویٰ ہے کہ سعید بن میتب نے بھی عشرہ مبشرہ سے حدیث سنی ہے، مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے، اس لئے کہ ان کی ولادت حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں ہوئی، اس لئے ظاہر ہے کہ حضرت ابو بکرؓ سے ان کو حدیث سننے کا موقع نہ ملا ہوگا۔

تابعین میں سب سے افضل کون ہیں؟ اس سلسلے میں بزرگوں کی رائے مختلف ہیں، امام احمد بن حنبلؒ اور علی بن مدینی نے سعید بن میتب اور علقمہ ابن اسود کو سب پر فضیلت دی ہے، امام رازی اور ابن حبان کے یہاں سعید بن میتب اور قیس ابن ابی حازم وغیرہ کا درجہ ہے، اہل مدینہ سعید بن میتب کو فضیلت دیتے ہیں، اہل بصرہ حسن بصری کو اور اہل کوفہ اویس قرنی کو۔ تابعی عورتوں میں حفصہ بنت سیرین اور عمرہ بنت عبد الرحمٰن کو دوسری خواتین پر فضیلت حاصل ہے۔

فقہاء مدینہ

تابعین ہی میں سے مدینہ کے رہنے والے کچھ جلیل القدر فقہاء ہیں، جن کو بڑی اہمیت حاصل ہے یہاں تک کہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ ان کے اتفاق کو اجماع کا درجہ دیتے تھے، مشہور قول کے مطابق ان کی تعداد سات ہے اور وہ یہ ہیں:

''خارجہ بن زید بن ثابت، قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، عروہ بن زبیر، سلیمان بن یسار، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، سعید بن میتب، ابوسلمہ بن عبد الرحمان''۔

بعض حضرات کو ان ناموں میں معمولی سا اختلاف بھی ہے، چنانچہ ابن مبارکؒ نے ابوسلمہ بن عبد الرحمان کے بجائے عبد اللہ ابن عمر کے صاحبزادے سالم، اور ابوزناد نے ابوسلمہ کے بجائے ابوبکر ابن عبد الرحمان ابن حارث کا نام ذکر کیا ہے، اور یحییٰ بن سعید کے نزدیک فقہائے مدینہ کی یہ مشہور جماعت بارہ افراد پر مشتمل ہے۔(۲)

امام ابوحنیفہؒ تابعی تھے

ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ آپ تابعی تھے ـــــ آپ کے سوانح نگاروں نے مختلف معمر صحابہؓ سے آپ کی ملاقات کا ذکر کیا ہے، مثلاً انس بن مالکؓ (متوفی: ۹۳ھ) عبد اللہ ابن ابی اوفیٰؓ (متوفی ۸۷ھ) اور سب سے آخر میں فوت ہونے والے صحابیؓ ابوالطفیل عامر ابن واثلہ (متوفی ۱۰۲)۔(۳)

امام ابوحنیفہؒ کی پیدائش ۸۰ھ میں ہے، اس لئے ان تمام

---

(۱) الایضاح : ۱۷۴، تدریب الراوی ، ۲/۲۱۱

(۲) تدریب الراوی : ۲/۲۱۳-۲۱۰

(۳) المناقب للمکی ، ۱/۱۲، الخیرات الحسان : ۲۲، تبییض الصحیفہ فی مناقب ابی حنیفہ للسیوطی : ۲

صحابہ سے آپ کی ملاقات عین ممکن ہے، البتہ اُصول حدیث کی کسوٹی پر رکھنے کے بعد علماء اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ سیدنا حضرت انس ﷺ سے آپ کی ملاقات پایۂ ثبوت کو پہونچی ہوئی ہے، یہی تحقیق جلال الدین سیوطیؒ نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کی ہے، (۱) اور محققین علماء ہند میں مولانا سید انور شاہ کشمیریؒ اور مولانا شبلیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ (۲)

(اس موضوع پر تفصیل کے لئے اعلاء السنن کا مقدمہ (جزء:۲۰/۶-۲۱) تالیف: مولانا ظفر احمد عثانی ملاحظہ کی جاسکتی ہے، چونکہ یہ بحث میرے موضوع سے باہر ہے، اس لئے اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے)۔

تابیر

تابیر کے معنی یہ ہیں کہ مادہ کھجور کے تنے کو چیر کر اس میں نر کھجور کے تنے کا کچھ حصہ رکھ دیا جائے تاکہ اس میں پھل دینے کی صلاحیت پیدا ہو جائے، انصار مدینہ عموماً ایسا ہی کیا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا اور سمجھا کہ یہ جاہلانہ اوہام پر مبنی ہے، لیکن اس کی وجہ سے آئندہ سال پیداوار کم ہوئی، آپ ﷺ کو جب علم ہوا تو پھر اجازت دیدی اور فرمایا کہ تمہیں اپنی دنیا کی زیادہ خبر ہے، انتم اعلم بامر دنیا کم .(۳)

اس لئے پھل کی پیداوار بڑھانے کے لئے اس طرح کی تدبیریں اختیار کرنا جائز ہے، البتہ یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ یہ اضافہ بھی اللہ تعالیٰ کے حکم ہی پر ہوتا ہے، اس تدبیر کی حیثیت محض ایک ظاہری سبب کی ہے، عربی زبان میں اسی کو "تلقیح" بھی کہتے ہیں۔

تابوت

تابوت صندوق کو کہتے ہیں، جس میں میت کو ڈالا جائے، یہ لکڑی کا بھی ہوسکتا ہے اور لوہے کا بھی، امام ابوبکر محمد بن فضل سے مروی ہے کہ جہاں زمین نرم اور مرطوب ہو وہاں اگر تابوت بنا کر مردہ کو اس میں رکھ دیا جائے اور تابوت دفن کر دیا جائے تو کافی ہے، یہ تابوت لکڑی کا بھی ہوسکتا ہے اور لوہے کا بھی، البتہ بہتر ہے کہ لوہے کے تابوت میں نیچے کے حصے میں کچھ مٹی بچھا دی جائے، مردہ کے دونوں جانب دائیں اور بائیں چند اینٹیں رکھ دی جائیں اور اوپر کے حصہ میں مٹی ڈال دی جائے، تاکہ "لحد" کی طرح ہو جائے۔ (۴)

لیکن تابوت کی تدفین اس طرح ہونی چاہئے کہ جس طرح مسلمان مردہ کی تدفین ہوتی ہے، یعنی لیٹی ہوئی حالت میں، اس طرح نہیں جیسے بعض اقوام اپنے مردوں کو دفن کرتی ہیں، جس میں مردہ کھڑی ہوئی حالت میں ہوتا ہے۔

تاتا (توتلانے والا)

ایسے شخص کو کہتے ہیں جو بار بار "تا تا" بولا کرتا ہے۔ (۵)

---

(۱) تبییض الصحیفہ، : ۲ (۲) ملاحظہ ہو : فیض الباری ۲۰۲/۱، سیرت النعمان ۴۲/۱

(۳) مسلم شریف، حدیث نمبر : ۲۳۶۳، باب توقیر صلی اللہ علیہ وسلم و ترک اکثار سواله عمالاضرورة الیه الخ

(۴) فتاویٰ هندیه ۸۵/۱، الفصل السادس فی القبر والدفن وخلاصة الفتاوی ۲۲۶/۱ فی حمل الجنازة و الدفن

(۵) یتردد فی التاء اذا تکلم، مختار الصحاح : ۷۳

توتلانے والے کی امامت

ایسے آدمی کو امامت نہیں کرنی چاہئے، اس کی امامت مکروہ ہے، البتہ اگر ایسا ہو کہ الفاظ کو تو صحیح استعمال کرتا ہو، لیکن زبان میں لکنت ہو، کوئی لفظ مشکل سے ادا ہو پاتا ہو، مگر صحیح ادا ہوتا ہو تو اس کی امامت میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱)

توتلانے والے کی طلاق

اگر ایسا شخص، یا کوئی بھی شخص غلط تلفظ میں طلاق دے مثلاً تلاک یا طلاک یا تلاغ یا تلاق، تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ کہے میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (۲)

تادیب

تادیب اور تعزیر دو قریبی الفاظ ہیں، بلکہ تادیب بھی تعزیر ہی کی ایک قسم ہے، فقہاء نے مجرم پر سزا نافذ کرنے کا حق عام حالات میں صرف قاضی یا امیر یا محکمۂ احتساب کو دیا ہے، افراد اور اشخاص کو بطور خود یہ حق نہیں کہ وہ سزائیں تجویز کریں یا ان کو نافذ کریں، البتہ اس سے تین صورتیں مستثنیٰ ہیں، والدین اپنے بچوں کی، آقا اپنے غلام کی اور شوہر اپنے بیوی کی سرزنش کر سکتا ہے، استاذ چونکہ بچوں کے والدین اور اولیاء کی طرف سے ہی مامور ہوتا ہے؛ اس لئے وہ بھی سرزنش کا مجاز ہوتا ہے، سرزنش کی ان ہی تین صورتوں کو عام طور پر کتب فقہ میں ''تادیب'' کا نام دیا گیا ہے، عام تعزیرات میں ''عقوبت'' کا پہلو غالب رہتا ہے، اور تادیب میں اصلاح و تصحیح کا۔

شوہر کو تادیب کا حق

اسلام نے شوہر کو ضرور اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ اپنی بیوی کی سرزنش کرے، لیکن یہ اجازت نہایت محدود ہے، ہر چھوٹی بڑی بات پر سرزنش نہیں کی جا سکتی، عام طور پر فقہاء نے چار اسباب کی بناء پر سرزنش کی اجازت دی ہے، زیبائش و آرائش نہ کرنا، بلانے کے باوجود ہمبستری کے لئے بلا عذر آمادہ نہ ہونا، نماز نہ پڑھنا، غسل نہ کرنا اور گھر سے بلا اجازت نکل جانا، (۳) لیکن بعض فقہاء کی رائے ہے کہ نماز و غسل کے ترک اور ان امور کی وجہ سے جن کا تعلق خود عورت کی ذات اور آخرت سے ہے، ان کی وجہ سے بیوی کی تعزیر نہیں کی جا سکتی، ہاں جن کا تعلق خود شوہر کے حقوق سے ہے ان میں تعزیر کی جا سکتی ہے، **وذكر في النهاية انه انما لايضربها لمنفعة تعود الى المرأة لا ترىٰ انه ليس له ان يضربها على ترك الصلوٰة**۔ (۴)

پھر ان اُمور پر سرزنش کے لئے بھی یہ حد ہے کہ چہرہ اور جسم کے نازک حصوں پر نہ مارا جائے، اس طرح نہ مارا جائے کہ جسم سیاہ پڑ جائے، ورم آجائے یا نشان پڑ جائے، یا خون نکل آئے اور اگر واجبی قصور پر بھی ایسی سرزنش کی کہ عورت کی جان جاتی رہی، تو مرد ضامن ہوگا، (۵) اس پر دیت واجب ہوگی اور اس کو عورت کی میراث سے وراثت نہیں مل سکے گی، احناف کے

(۱) الفتاوی الهندیه ۸۵/۱، الفصل الثالث فی بیان من یصلح إماما لغیره
(۲) خلاصة الفتاوی ۸۳/۲، جنس فی الاضافة
(۳) حاشیه شهاب الدین احمد علی هامش تبیین الحقائق ۲۱۱/۳
(۴) تبیین الحقائق ۲۱۱/۳
(۵) عالمگیری ۲۳۶/۲، ط، دیوبند

علاوہ شوافع کی بھی یہی رائے ہے۔(۱)

(تفصیل "تفریق" کے تحت دیکھی جائے)

استاذ کو تادیب کا حق

ان ہی حدود و قیود کے ساتھ اساتذہ کو اپنے تلامذہ اور والدین کو اپنے بچوں کی سرزنش کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر خدانخواستہ تادیب "تعذیب" بن جائے اور بچہ کی جان چلی جائے تو والد اور استاذ پر دیت واجب ہوگی اور بچہ کے مال سے باپ کو میراث نہیں مل سکے گی، نیز جب بچہ بالغ ہو جائے تو والدین اس کو سزا دینے کے حقدار نہیں ہیں۔(۲)

تاسیس (اُصول فقہ کی ایک اصطلاح)

اصل معنی تو بنیاد ڈالنے کے ہیں، مگر علماء اصول کی اصطلاح میں کسی لفظ سے ایسا معنی مراد لینے کو کہتے ہیں، جو اس سے پہلے حاصل نہ ہوا ہو، مثلاً تین طلاقوں کے بعد عورت مرد کے لئے اس وقت حلال ہوگی، جب وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کرے، اور اس سے ہمبستری کے بعد پھر کسی وجہ سے علاحدگی ہو جائے، اب عدت گذرنے کے بعد طلاق دینے والا مرد دوبارہ اس سے نکاح کر سکے گا، ان شرائط کی تفصیل حدیث میں موجود ہے۔

مگر فقہاء احناف نے خود قرآن مجید سے اس پر بڑا لطیف استدلال کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "حتی تنکح زوجا غیرہ" میں زوج اور نکاح دو لفظ آیا ہے، زوج سے اشارہ عقد نکاح کی طرف ہے اور "نکاح" کے معنی ہمبستری کے بھی ہو سکتے ہیں اور عقد نکاح کے بھی، اب اگر نکاح کے معنی عقد نکاح کے لئے جائیں تو زوج اور نکاح کا ایک ہی مفہوم ہو جائے گا اور دونوں لفظ ایک دوسرے کے لئے "تاکید" قرار پائیں گے — دوسری صورت یہ ہے کہ نکاح سے مراد ہمبستری لے لی جائے اور زوج سے نکاح کی طرف اشارہ ہو جائے؛ اس طرح اس آیت سے دو باتیں سمجھ میں آئیں گی، ایک یہ کہ عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے، اور دوسرے یہ کہ وہ دوسرا شخص اس سے مباشرت کر لے، اس طرح نکاح سے ایک مفہوم مراد لیا جا سکے گا جو زوج کے لفظ سے مراد نہیں لیا جا رہا ہے، یہی اصطلاح میں "تاسیس" کہلاتا ہے اور کسی لفظ سے "تاکیدی مفہوم" اخذ کرنے سے زیادہ بہتر ہے کہ اس کو تاسیس پر محمول کیا جائے، اور ایک نئے معنی کا استنباط ہو۔(۳)

تافیف

مٹی کو پھونکنے، یا کسی کو ڈانٹنے کی غرض سے "اف" یا "تف" کہنے کو "تافیف" کہتے ہیں۔(۴)

نماز میں اف کہنا

فقہاء نے لکھا ہے کہ کوئی شخص نماز میں "آہ" یا "اُوہ" کہے، یا بلند آواز سے اس طرح روئے کہ حروف بن جائیں اور یہ کیفیت جنت و دوزخ کے ذکر، یا گناہوں کی ندامت کی وجہ سے ہو تو نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اور اگر کسی مصیبت یا درد کی وجہ سے ہو اور ایسا مریض ہو کہ ضبط نہ کر سکتا ہو اور ان الفاظ سے اپنے آپ کو باز رکھنے پر قادر نہ ہو تو بھی اس کی نماز درست ہو

(۱) الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۳۹۸/۵
(۲) حوالہ سابق
(۳) قواعد الفقہ، مجددی : ۲۱۷
(۴) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۱۷۸

جائے گی، اور اس کے حق میں اس کی حیثیت چھینک اور جمائی کی ہوگی، البتہ اگر ضبط کی قدرت کے باوجود آہ، اُوہ وغیرہ کہہ دے تو اب نماز فاسد ہو جائے گی۔(۱)

دوسرے فقہاء نے یہ اُصول بتایا ہے کہ دو حروف میں نماز فاسد نہیں ہوتی، چار حرفوں میں فاسد ہو جاتی ہے، تین حروف کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ نماز فاسد نہیں ہوگی، جیسے ''اوہ'' (۲)

مگر یہ دو اور چار حرفوں کی تفصیل انہی صورتوں میں ہے، جب کوئی حرف خوف و وحشت کی بنا پر یا بطور اضطرار زبان پر آجائے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ ''اف'' اگر خوف خداوندی یا ندامت کی وجہ سے بلا ارادہ زبان پر آجائے، یا ایسی بیماری کی وجہ سے کہ زبان سے اضطراری اور غیر اختیاری طور پر یہ لفظ نکل جاتا ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ اگر معمولی تکلیف اور درد کی بنا پر کہا جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر ''اف'' کے بجائے ''افوہ'' کہا تو نماز فاسد ہو جائیگی، اس لئے کہ اس میں تین سے بھی زیادہ حروف بن جاتے ہیں، ہاں اگر بیماری کی وجہ سے ایسی کیفیت ہو جائے کہ مریض کو بالکل اس پر قابو نہ رہے تو چونکہ فقہاء نے اس کو جمائی اور چھینک کے مماثل قرار دیا ہے، اس لئے ''افوہ'' کہنے کے باوجود نماز فاسد نہ ہوگی۔ **هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب .**

والدین کو اُف کہنا

قرآن مجید میں والدین کو ''اُف'' کہنے سے منع کیا گیا ہے، **ولا تقل لهما اف** (بنی اسرائیل:۲۳)، اف کہنے کا مقصد یہ ہے کہ کوئی بھی ایسی بات ان سے نہ کہی جائے یا کوئی بھی ادا ایسی اختیار نہ کی جائے، جس سے والدین کو تکلیف پہونچتی ہو، چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایذا پہونچانے میں ''اف'' کہنے سے بھی کم درجہ کی کوئی چیز ہوتی تو اس سے بھی منع کر دیا جاتا۔(۳)

قرآن پاک میں والدین کی خصوصی اہمیت کی وجہ سے صرف انہی کا ذکر کیا گیا ہے، ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ تمام لوگ اس میں داخل ہیں جو بڑے اور قابل احترام ہیں۔

قرآن مجید میں لفظ ''اُف'' سے کیا مراد ہے؟ اس کی تفسیر کرتے ہوئے امام مجاہد فرماتے ہیں کہ اگر بوڑھے والدین کا پیشاب پائخانہ دیکھے تو گھن کا اظہار نہ کرے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ''اُف'' اور ''تف'' کا لفظ ناخن میں پیدا ہونے والی گندگی اور میل کچیل کو کہتے ہیں، **والأف والتف وسخ الاظفار** .(۴)

تاکید

کسی بات کو قوت پہونچانے کو کہتے ہیں (۵) کبھی تو اس

(۱) الفتاوی الهندیه ۵۲/۱-۵۳، النوع الاوّل فی الاقوال المفسدة
(۲) خلاصة الفتاویٰ ۱۲۰/۱، فصل : فیما یفسد الصلوۃ ومالا یفسد
(۳) الجامع لاحکام القرآن ۲۴۳/۱۰
(۴) حوالۂ سابق : ۲۴۳، کان اور انگلیوں کے جوڑوں کے میل کو بھی کہا جاتا ہے، طحطاوی : ۱۷۸
(۵) کشف الظنون ۱۵۴۷/۲

کے لئے اس لفظ ہی کو دوبارہ ذکر کردیا جاتا ہے، جس میں تاکید مقصود ہے، اور کبھی اس کے لئے کچھ خاص الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، جو عربی زبان کے اُصول کے مطابق اسی کام کے لئے ہیں، تاکید کے ذریعہ کسی بات اور چیز کی تعداد میں اضافہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس میں مزید قوت پیدا ہوجاتی ہے۔

طلاق میں تاکید

اگر کسی نے تین کے عدد کی صراحت کے بغیر تین دفعہ یا اس سے زیادہ، یا اس سے کم، لفظ طلاق کو مکرر کہا، مثلاً یوں کہے: میں نے طلاق دی، طلاق دی، طلاق دی، یا یوں کہے: ''میں نے طلاق طلاق، طلاق دی'' ایسی صورت میں دونوں باتوں کا احتمال ہے، تین دفعہ طلاق دینا مراد ہے، اور یہ کہ ایک ہی دفعہ طلاق دینی مقصود ہو۔ دوسری اور تیسری دفعہ کے جملہ سے اسی پہلی طلاق کو مؤکد کرنا چاہتا ہو، پس اگر تین دفعہ کا ارادہ ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی، اور اگر ایک دفعہ طلاق دے کر پھر اس کی تاکید کا قصد ہو تو ایک ہی واقع ہوگی تین نہیں، کیونکہ تاکید کسی چیز کے وقوع کو اور مؤکد تو کرتا ہے، لیکن اس کی تعداد میں کوئی اضافہ نہیں کرتا، مگر یہ حکم دیانتاً ''فی مابینه وبین الله'' ہے، یہاں تک کہ اگر واقعی کسی نے اس نیت سے اپنی بیوی کو طلاق دی اور پھر رجوع کرلیا تو گنہگار نہ ہوگا، تاہم اس میں چونکہ بدگمانی اور تہمت کی گنجائش ہے اس لئے قضاءً تینوں ہی طلاقیں واقع ہوجائیں گی:

رجل قال لامرأته انت طالق انت طالق انت طالق فقال عنيت بالا ولى الطلاق وبالثانية والثالثة افهامها صدق ديانة وفي القضاء طلقت ثلاثاً . (۱)

تامین

''تامین'' کے ایک معنی تو ''آمین'' کہنے کے ہیں، اس پر ضروری گفتگو خود لفظ ''آمین'' کے تحت کی جاچکی ہے، جدید معاشی اصطلاح میں ''تامین'' انشورنس کو بھی کہا جاتا ہے اور یہاں اسی مسئلہ پر گفتگو کی جاتی ہے۔

انشورنس کا مسئلہ

''معاملات'' کی اکثر صورتیں جو بہ تدریج رواج پاتی ہیں، دراصل سماجی ضروریات کے تحت وجود میں آتی ہیں اور عام طور پر ان کا سررشتہ واقعات اور عملی دقتوں سے جڑا ہوتا ہے، ''انشورنس'' بھی ایسے ہی معاملات میں ہے، سرمایہ کی افزائش کے بنیادی طور پر تین طریقے ہیں، زراعت، تجارت اور صنعت، زراعت اور کاشتکاری میں خطرات کم ہیں، تجارت بعض دفعہ پرخطر ہوجاتی ہے، بالخصوص اس وقت جب حمل ونقل کے ذرائع مخدوش ہوں، قدیم زمانہ میں زیادہ تر بحری تاجروں کو اس قسم کے خطرات پیش آیا کرتے تھے، چنانچہ صدی ڈیڑھ صدی پہلے بحری تجارت ہی نے ''انشورنس'' کی راہ دکھائی، جس کا علامہ شامی نے ''سوکرہ'' کے نام سے ذکر کیا ہے، (۲) صنعت میں نقصان کا اندیشہ زیادہ ہے، بعض اوقات یہ خسارہ اس درجہ کا ہوتا ہے کہ کل کا کارخانہ دار آج کا گداگر بن جائے، بلکہ وہ قلب و ذہن کے اس سکون و فراغ سے بھی محروم ہو جائے جو قرض خواہوں اور سرمایہ کاری کرنے والوں کے تقاضوں سے آزاد

(۱) الفتاوی الهندیه: ۱/۳۵۶

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۶/۲۸۱، باب المستأمن

بھکاریوں کو حاصل رہتا ہے، صنعت نے جوں جوں ترقی کی، کارخانوں کی چمنیوں نے جس رفتار سے اپنے ہاتھ پاؤں دراز کئے، معاشی اور جانی خطرات بھی اس تناسب سے بڑھتے گئے اور اب آج کی صنعتی دنیا کے لئے ان خطرات سے تحفظ، درپیش آجائیں تو ان کی تلافی کا سروسامان ایک ایسی ضرورت ہے جس کو کسی طور نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، ''انشورنس'' بنیادی طور پر اسی ضرورت کی تکمیل ہے۔

بدقسمتی سے ادھر دو تین صدیوں سے مسلمانوں کے یہاں علم وتحقیق کا فقدان اور اس دور اکتشاف کی مہم جوئی سے تغافل ہے، اور قوت فکر کے ہر میدان میں مجاہدہ واجتہاد اور اختراع واستنباط کے بجائے انہوں نے دوسری اقوام کی تقلید اور قدم بقدم ان کی پیروی ہی میں عافیت سمجھ رکھی ہے اور عملاً زندگی کے تمام نظام (SISTEM) پر ان لوگوں کی گرفت ہے، جن کے یہاں خدا کو کلیسا اور عبادت گاہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے اور جنہوں نے سود، قمار، غریبوں کے استحصال اور ایثار کے بجائے خودغرضی کو پورے معاشی نظام کی اساس وبنیاد بنا کر رکھ دیا ہے، **''لعنهم الله''**۔

''انشورنس'' جو بنیادی طور پر ایک صالح مقصد کے تحت اور ایک واقعی ضرورت کی تکمیل کے لئے وجود میں آیا تھا، اس کی بنا اور نشوونما انہی ہاتھوں اور دماغوں کے ذریعہ عمل میں آئی، سود اور جوا جن کی سرشت میں داخل تھا، اور اس میں بعض ایسے مفاسد داخل ہوگئے، جس نے اکثر علماء کو تو اس نتیجہ پر پہونچایا کہ وہ حرام ہے، لیکن کچھ اہل علم جو اس کے جواز کے قائل ہیں، وہ بھی اس کو مشکوک اور اسلام کی روح اور شریعت کے بنیادی مزاج ومذاق سے دور ہی سمجھتے ہیں۔

انشورنس کے سلسلہ میں اس وقت جو گفتگو کرنی ہے، وہ تین حصوں پر مشتمل ہوگی:

۱- انشورنس کا مروّج نظام اور اس کی عملی صورتیں۔
۲- انشورنس کا شرعی حکم اور اس سلسلہ میں مختلف نقاط نظر کے دلائل۔
۳- اور ان مباحث کی روشنی میں احکام کا خلاصہ۔

انشورنس کی مختلف صورتیں

بنیادی طور پر انشورنس کی تین صورتیں ہیں:

۱- باہمی تعاون پر مبنی انشورنس۔
۲- کمرشیل اور تجارتی انشورنس۔
۳- سرکاری انشورنس۔

جیسا کہ مذکور ہوا، ''انشورنس'' کا آغاز باہمی تعاون ہی کے جذبے سے عمل میں آیا تھا، بعض حضرات کا خیال ہے کہ ۹۱۶ء میں پہلی بار نقصان کے ازالہ کے لئے اس طرح کی اجتماعی کوششیں کی گئیں، اس کے بعد قدیم رومن امپائر میں ایسی سوسائٹیاں قائم ہوئیں جو ہلاک ہونے والے فوجیوں کے اہل وعیال کی پرورش کا کام انجام دیتی تھیں، اور تمام ارکان اس مد میں تعاون کیا کرتے تھے۔ باہمی تعاون پر مبنی انشورنس میں بنیادی طور پر خطرات پیش آنے کی صورت میں تلافی پیش نظر ہوتی ہے، اس لئے تعاون باہمی کی سوسائٹیاں (COOPERATIVES) اپنے ارکان کو اتنا ہی معاوضہ ادا کرنے کو کہتی ہیں جس سے نقصان کا ازالہ ہوجائے، کمرشیل انشورنس کی طرح اس کی قسطیں متعین نہیں ہوتی ہیں، بلکہ نقصان کے کم وبیش ہونے کے اعتبار سے اس کی مقدار بھی کم وبیش ہوتی رہتی ہے، اس لئے ''تغیر

پذیر اشتراک" (VERIABLE) کہلاتا ہے، اس انشورنس میں بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نقصان پیش آنے کے بعد تمام ممبران سے نقصان کے بہ قدر پیسے لئے جاتے ہیں، یا شروع میں ایک مقررہ مقدار لے لی جاتی ہے، اور اختتام سال تک مکمل حساب ہوتا ہے اگر پیسے کم ہوئے ہوں تو ممبران ادا کرتے ہیں، زیادہ ہوئے ہوں تو کمپنی واپس کردیتی ہے۔

کمرشیل انشورنس

قرونِ وسطیٰ میں بحری تجارت ہی نے انشورنس کی موجودہ صورت کو وجود بخشا ہے، کہا جاتا ہے کہ اٹلی اور ساحل سمندر پر واقع مختلف ممالک کے درمیان تجارتی تعلقات تھے، بعض سرمایہ کار تجارتی سامان لے جانے والے کشتی بانوں کو اتنے قرض دیتے تھے، جو کشتی اور اس کے سامان کی قیمت کے حامل ہوتے تھے، یہ قرض مشروط ہوتا تھا، کہ سامان ڈوب جائے تو قرض معاف ہوگا اور بچ گیا تو کشتی بان نفع کے ساتھ قرض واپس کریگا، جو ظاہر ہے کہ سود کو بھی شامل ہے اور قمار کو بھی، حادثات میں انشورنس کا سلسلہ سترہویں صدی عیسوی کے اوائل میں شروع ہوا اور اس کا باعث یہ ہوا کہ ۱۶۶۶ء میں لندن میں مسلسل چار دنوں تک زبردست آتش زنی ہوئی، جس نے تیرہ ہزار مکانات اور ایک سو کلیسا کو خاکستر بنا کر رکھ دیا، اس کے بعد حادثات کے انشورنس نے جنم لیا، اب اس انشورنس نے بڑی وقعت اختیار کرلی ہے، بنیادی طور پر اس کی تین صورتیں ہیں، جان کا انشورنس، مال و اسباب کا انشورنس، ذمہ داریوں کا انشورنس، جان کے انشورنس میں اس وقت جو پالیسی زیادہ مروج ہے، وہ دو ہیں، ایک یہ ہے کہ مخصوص مدت کی پالیسی لی جائے اور کمپنی کی طرف سے مقررہ قسط (PRIMEFIX) ماہ بہ ماہ ادا کی جائے، اگر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے موت واقع ہوگئی تو اس کے ورثہ کو مقررہ پوری رقم ادا کرنی ہوگی اور باقی اقساط معاف ہوجائیں گی، اگر پالیسی ہولڈر اس وقت تک زندہ رہا تو جمع شدہ رقم ایک خطیر اضافہ کے ساتھ واپس مل جائیگی، دوسری صورت یہ ہے کہ ممکنہ ناگہانی حادثہ کے لئے انشورنس کرالے، مثلاً یہ کہ جب وہ کام کے لائق نہ رہے یا اپاہج ہوجائے تو کمپنی اس کو مقررہ رقم ادا کرے گی، یا اس کے علاج کے اخراجات ادا کرے گی۔

مال کے انشورنس میں مکان، دکان، مویشی وغیرہ کا بیمہ کرایا جاتا ہے، کہ اگر اس کو نقصان پہونچے، یا ضائع ہوجائے تو کمپنی مقررہ رقم ادا کرے گی، اگر ایسا کوئی حادثہ پیش نہ آیا تو پالیسی ہولڈر کو کچھ معاوضہ نہ ملے گا، اس انشورنس میں پالیسی ہولڈر کو مقررہ قسط (PRIME) ادا کرنی ہوتی ہے، ذمہ داریوں کے بیمہ کی صورت مال کے بیمہ سے قریب سے قریب ہی ہوتی ہے، اس میں "پالیسی ہولڈر" کمپنی کو مقررہ قسط ادا کرتا ہے، تاکہ کمپنی مقررہ ذمہ داری کو پالیسی ہولڈر کی طرف سے ادا کرے، جیسے ٹریفک حادثہ کی ہلاکت کے تاوان کی ذمہ داری، گاڑی کا مالک اس غرض سے انشورنس کراتا ہے، کہ اگر اس کی گاڑی سے تصادم کے نتیجہ میں کسی کی ہلاکت واقع ہوجائے تو مہلوک کے سلسلے میں جو کچھ رقم ادا کرنی پڑے وہ کمپنی ادا کرے گی، اس صورت میں بھی حادثہ پیش نہ آئے تو کوئی رقم واپس نہیں ملے گی۔

سرکاری انشورنس

سرکاری انشورنس سے مراد وہ سرکاری مراعات ہیں جو

گورنمنٹ ملازمین کو دی جاتی ہیں، اس میں ملازمت ختم ہونے کے بعد پنشن، برسر ملازمت رہتے ہوئے موت کی صورت میں بیوہ کے لئے وظیفہ وغیرہ کی سہولتیں داخل ہیں، حکومت اس مد میں تنخواہ کا ایک حصہ وضع کر لیتی ہے، عام طور پر انشورنس کی یہ صورت ''جبری'' ہوتی ہے، ملازمین کو اپنی تنخواہ کے ایک جزو کے کٹانے اور نہ کٹانے کا اختیار نہیں رہتا۔

تعاون پر مبنی انشورنس کا حکم

انشورنس کی پہلی صورت جو باہمی تعاون پر مبنی ہے، تمام ہی اہل علم کے نزدیک جائز ہے، اس میں نفع کمانا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ افراد واشخاص کا ایک گروہ طے شدہ خطرہ پیش آنے کی صورت میں مصیبت زدہ شخص کی مدد کرتا ہے، اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اس میں ایک گونہ ''غرر'' ضرور پایا جاتا ہے، کہ نہ معلوم اس اعانت کا فائدہ کسے پہونچے گا' تاہم یہ اس لئے معتر نہیں کہ '' غرر'' ان معاملات میں ممنوع ہے، جن میں دونوں طرف سے عوض کا تبادلہ ہو، تبرعات میں ''غرر'' سے کوئی نقصان نہیں، اور انشورنس کی یہ صورت اسی قبیل سے ہے۔

سرکاری انشورنس کا حکم

سرکار کی طرف سے پراویڈنٹ فنڈ، پنشن، وظیفہ معذوری یا لائف انشورنس کو بھی عام طور پر علماء نے جائز قرار دیا ہے، ایک تو ان تمام صورتوں میں حکومت جبراً تنخواہ کا ایک حصہ وضع کر لیتی ہے۔ دوسرے ان تمام صورتوں میں ملنے والی زیادہ رقم حکومت کی طرف سے ''تبرع'' ہے، حکومت نے وضع شدہ رقم کے بعد تنخواہ دی ہے، وہی اصل اجرت ہے، سود اور قمار دونوں میں ضروری ہے کہ دونوں طرف سے مال ہو، حالانکہ حکومت کی طرف سے ان تمام مراعات میں ایک طرف سے '' مال'' ہے اور دوسری طرف سے ''عمل'' اس لئے انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہیں۔

انشورنس کی ان دونوں صورتوں کے متعلق علماء کی ایک کانفرنس منعقدہ قاہرہ، محرم ۱۸۳۵ھ نے درج ذیل تجاویز منظور کی ہیں:

الف : کوآپریٹیو سوسائٹیاں انشورنس کا جو نظام چلاتی ہیں اور جس میں تمام پالیسی ہولڈر اس لئے شریک ہوتے ہیں کہ سوسائٹی کے ارکان کو جو خدمت اور مدد مطلوب ہوگی، اس کے لئے رقم ادا کریں گے یہ جائز اور مشروع ہے اور یہ نیکی پر تعاون کے زمرہ میں داخل ہے۔

ب : سرکاری پنشن کا نظام اور حکومت کی طرف سے اس طرح کے دوسرے اجتماعی کفالت کے جو نظام ہیں، جن پر بعض ممالک میں عمل کیا جاتا ہے، نیز اجتماعی انشورنس کا نظام (۱) جس پر بعض دوسرے ملکوں میں عمل ہے، یہ بھی جائز ہیں۔ (۲)

تجارتی انشورنس کے متعلق علماء کی رائیں

'' کمرشیل انشورنس'' کی جیسا کہ مذکور ہوا، تین صورتیں ہیں: لائف انشورنس ۔ املاک کا انشورنس ۔ ذمہ داریوں کا انشورنس۔ علماء کی ایک قلیل تعداد اس کو جائز قرار دیتی ہے، ان علماء میں مشہور فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء، شیخ علی الخفیف اور ہندوستان کے اہل علم میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی خصوصیت

(۱) اس سے حکومت کی طرف سے جبری لائف انشورنس مراد ہے، دیکھئے: کتاب مذکور ۶۲-۶۵

(۲) الاسلام و التامین للدکتور محمد شوقی الفجری ۶۱، نیز ملاحظہ ہو: الشریعۃ الاسلامیۃ فی عقود التامین ۔ ۴۷-۴۵

سے قابل ذکر ہیں، لیکن عالم عرب اور ہندوستان کے اکثر علماء نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔

مجوزین کے دلائل

جن علماء نے انشورنس کی ان صورتوں کو جائز قرار دیا ہے ان کی دلیل حسب ذیل ہے:

۱ - انشورنس ایک نو پید مسئلہ ہے، اس لئے کتاب و سنت میں نہ ان کی صراحۃً اجازت مل سکتی ہے، نہ ممانعت، ایسے معاملات میں دو اُصول کام کرتے ہیں، ایک یہ کہ اس میں مصلحت کا پہلو ہوتو وہ جائز ہوگا ورنہ ناجائز، انشورنس میں مصلحت ہے، اس لئے اس کو جائز ہونا چاہئے۔ دوسرے جن اُمور کی بابت اجازت یا ممانعت منقول نہ ہو وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مباح شمار کی جاتی ہے: "**الاصل فی الاشیاء الإباحة**" لہٰذا اس قاعدہ کے تحت انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہوں گی۔

۲ - حدیث میں "عقد موالات" کی اجازت ملتی ہے، (۱) اس کی صورت یہ ہوتی کہ کوئی شخص جب اسلام میں داخل ہوتا تو جس کے ہاتھ پر ایمان لاتا اس سے رشتہ "ولاء" قائم ہو جاتا، اگر ایک پر خون بہا واجب ہوتا، تو دوسرا بھی اس کی ادائیگی میں شریک ہوتا، بعض صورتوں میں وراثت بھی جاری ہوتی، فقہاء حنفیہ نے بھی اس کو ایک "عقد" اور معاملہ کی حیثیت سے قبول کیا ہے۔ (۲)

انشورنس بھی اپنی روح اور مقصد کے اعتبار سے اس سے بہت کچھ مشابہ ہے، گویا کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان ایک طرح کا معاہدہ ہوتا ہے، کہ ناگہانی حالات میں وہ اس کی مدد کرے گا۔

۳ - یہ "کفالت" کی ایک صورت ہے، کمپنی پالیسی لینے والے کی کفالت قبول کرتی ہے، فرق اس قدر ہے کہ کفالت کے عام معاملات میں "کفیل" فرد واحد ہوتا ہے، اور یہاں افراد کی اجتماعی ہیئت کفالت قبول کررہی ہے، جس کی حیثیت "شخص اعتباری" کی ہے۔

۴ - فقہائے متاخرین کے یہاں ایک جزئیہ ملتا ہے کہ کسی شخص نے راہگیر کو راستہ کی رہبری کرتے ہوئے کہا کہ اس راستہ سے جاؤ راستہ قابل اطمینان ہے، اگر نقصان ہوا تو میں ضامن ہوں، ایسی صورت میں راستہ میں مال لوٹ لیا گیا تو فقہاء اس ضمانت قبول کرنے والے شخص کو اس کا ضامن قرار دیتے ہیں، اس کو کتب فقہیہ میں "ضمان خطر الطریق" سے تعبیر کیا گیا ہے، (۳) انشورنس کمپنی کا معاملہ بھی ایک حد تک ایسا ہی ہے کہ اس راہ بتانے والے کی طرح یہ بھی ایک ایسے نقصان کی ضمانت قبول کررہی ہے، جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا اس کے دست واختیار میں نہیں ہے، لہٰذا اس کا ضامن بننا درست اور جائز ہوگا۔

۵ - "ودیعت" کے طور پر جو چیز رکھی جائے وہ اصل میں "امانت" ہوتی ہے، امانت کے سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ اس کے ضائع ہو جانے پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا، لیکن جس

---

(۱) ابو داؤد، عن تمیم الداری ۴۸/۲، باب الولاء

(۲) ملاحظہ ہو: هندیه ۳۲/۵

(۳) ردالمحتار ۳۴۵/۳

کے پاس امانت رکھی جائے اگر وہ سامانِ امانت کی حفاظت کی اجرت لے تو اب وہ اس کا ضامن قرار پائے گا۔(۱)

انشورنس جائز قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ جان و مال کے انشورنس کی صورت میں کمپنی نے اس کی حفاظت کا ذمہ لے لیا ہے، لہٰذا نقصان کی صورت میں کمپنی ذمہ دار ہوگی۔

۶- فقہاء کی کتابوں میں خرید وفروخت کی ایک خاص صورت ''بیع بالوفاء'' کہلاتی ہے، ''بیع بالوفاء'' سے مراد یہ ہے کہ اگر مقروض محسوس کرتا ہے کہ قرض دہندہ کچھ نفع کے بغیر قرض دینے کو تیار نہیں تو جتنا قرض لینا مقصود ہوتا ہے، اتنے ہی رقم میں اپنا مکان اس سے اس شرط کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے کہ جب وہ قرض ادا کردے اس کا مکان پھر اس کو واپس کر دیا جائے، اس طرح قرض دہندہ خریدار بن کر اتنے دنوں مقروض کے مکان سے فائدہ اٹھا سکے گا۔(۲)

جو لوگ انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ بیع بالوفاء کو بعض فقہاء نے تعامل اور رواج کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بالواسطہ طور پر ''ربوا'' کو جائز کرنے کی سعی ہے، لہٰذا اس پر قیاس کرتے ہوئے انشورنس کو بھی جائز قرار دیا جائے، گو اس میں ''ربوا'' اور ''قمار'' کی صورت پائی جاتی ہو۔

۷- انشورنس کا اصل مقصود ممکنہ خطرات سے تحفظ اور جانی و مالی نقصان کی صورت میں باہمی تعاون ہے، یہی انشورنس کی اصل روح ہے، اب اس کے ساتھ انشورنس کے مغربی نقشہ گروں نے اس میں سود و قمار کو بھی داخل کر دیا ہے، تو گویا سود اور قمار اصل معاملہ سے خارجی چیز ہے، اس لئے اس کی وجہ سے خود انشورنس کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا ہے۔

ان دلائل پر ایک نظر

جو لوگ انشورنس کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے دلائل پیش کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ پہلے گروہ کے دلائل پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

۱- یہ صحیح ہے کہ جن مسائل کی بابت کتاب وسنت سے رہنمائی نہ ملتی ہو ان کی بابت ''مصلحت'' کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا، اور اشیاء میں اصل کے مباح و جائز ہونے کے قاعدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو جائز تصور کیا جائیگا مگر جو لوگ انشورنس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ انشورنس کی کوئی صورت نہیں جو قمار سے خالی ہو، اور بعض صورتوں میں مزید برآں سود بھی موجود ہے، اور یہ دونوں باتیں حرام ہیں، بلکہ ان کی حرمت اور ممانعت نہایت تاکید وقوت کے ساتھ ثابت ہے، اس لئے یہ ان اُمور میں سے نہیں ہے، جو کتاب وسنت کی رہبری سے خالی ہو، کہ اس میں ''مصلحت'' ''اور اشیاء میں اصل اباحت ہے'' کا استدلال کئی وجوہ سے محل نظر ہے۔

(الف) حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ''موالات'' نومسلم اور قدیم الاسلام لوگوں کے درمیان ہوا کرتا تھا، چنانچہ ''موالات'' کے ثبوت کے لئے جو حدیث پیش کی جاتی ہے، وہ اس طرح ہے کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا:

ماالسنة فی الرجل یسلم علی یدی الرجل من المسلمین قال هو اولی الناس بمحیاه ومماته .

(۱) دیکھئے : الدر المنتقی علی هامش مجمع الانهر ۲۳۸/۲

(۲) دیکھئے : ردالمحتار ۲۷۶/۴، باب الصرف

جو شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے اس کے سلسلے میں شریعت کا کیا حکم ہے؟ فرمایا زندگی اور موت میں وہ اس کا قریب ترین شخص ہے۔(۱)

گویا حدیث کی رو سے "موالات" مسلمان سے ہوسکتا ہے نہ کہ غیر مسلم سے، مگر ظاہر ہے کہ انشورنس کمپنی صرف مسلمانوں پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ اکثریت غیر مسلموں کی ہوتی ہے۔

(ب): عام طور پر فقہاء و محدثین کا رجحان یہی ہے کہ یہ حکم اوائل اسلام کا ہے، اب یہ حکم باقی نہیں رہا، خود بعض فقہاء احناف نے بھی اس کو قبول کیا ہے، (۲) اور قرائن سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انصار مدینہ اور مہاجرین کے درمیان "مواخات" اور بھائی چارہ کا خصوصی رشتہ قائم فرمایا تھا اور یہ رشتہ محض اخلاقی نہیں تھا، بلکہ قانونی بھی تھا، اس لئے یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور میں نو مسلموں کا مسئلہ حل کرنے کی غرض سے اور سماج میں ان کو جذب کرنے کے منشاء کو سامنے رکھ کر آپ ﷺ نے اس طرح کے احکام دئے ہوں، پھر جب احکام شریعت کی تکمیل ہوئی تو اس طرح کے عبوری احکام منسوخ کر دئے گئے ہوں۔

(ج): فقہائے احناف نے گو اس کو اب بھی قابل عمل مانا ہے اور "موالات" کے لئے فریقین یا کسی ایک کے مسلمان ہونے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، بلکہ اس معاملہ میں مسلمان اور مسلم ملک کے غیر مسلم شہری (ذمی) کو ایک ہی درجہ میں رکھا ہے، مگر شریعت میں اس کی حیثیت دراصل محض عقد اور معاملہ کی نہیں ہے، بلکہ اس سے فریقین کے درمیان ایک طرح کی قرابت پیدا ہوجاتی ہے، اس لئے فقہاء نے "ولاء" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

هو في الشرع عبارة عن قرابة حاصلة بسبب العتق اوبسبب الموالاة.(۳)

وہ شریعت میں ایسی قرابت کا نام ہے جو آزاد کرنے، یا موالات کے سبب حاصل ہوتی ہے۔

اور اسی لئے "موالات" صرف ناگہانی حالات میں ایک دوسرے کی مدد ہی کو واجب قرار نہیں دیتا، بلکہ باہم رشتۂ میراث بھی قائم کر دیتا ہے، حنفیہ لکھتے ہیں:

فان مات ولا وارث له فميراثه للمولىٰ.(۴)

پس اگر موت ہو اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی مولیٰ اس کا وارث ہوگا۔

اور یہی وجہ ہے کہ محدثین نے تمیم داری کی مذکورہ روایت کو کتاب الفرائض (میراث کے بیان) میں جگہ دی ہے(۵) ظاہر ہے کہ ایک ایسی بات پر جو شریعت میں "قرابت" کا درجہ رکھتی ہو، کسی اور معاملہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوسکتا۔

(د): اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس معاملہ کو بعینہٖ "موالات" قرار دیا جائے اس لئے کہ:

الف: موالات کی گنجائش اس شخص کے لئے ہے جس کا زوجین

(۱) سنن ابو داؤد ۴۸/۲، باب الولاء

(۲) ملاحظہ ہو: مرقاة المصابيح ۳۹۶/۳

(۳) هنديه ۲۵/۵، كتاب الولاء

(۴) هدايه، ربع سوم: ۳۲۹

(۵) مثلاً دیکھئے: مشكوٰة المصابيح، حديث: ۳۰۶۴، باب الفرائض، ط دار الفکر بیروت، مع تحقيق، سعيد محمد لحام

کے سوا اور کوئی وارث نہ ہو۔(۱)

ب: ''موالات'' کا اثر صرف ''میراث'' اور ''دیت میں تعاون'' کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، دوسرے حادثات سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔(۲) انشورنس میں ظاہر ہے کہ یہ صورت حال نہیں۔

۴- کفالت کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں جو اُصول ہیں اس لحاظ سے تو کئی اُمور میں انشورنس کا نظام اس سے بالکل مختلف ہے، حنفیہ کے یہاں کفالت کے لئے ضروری ہے کہ جس شخص کے حق کی حفاظت کے لئے کفالت قبول کی جائے وہ معلوم و متعین ہو، مگر انشورنس کے نظام میں وہ معلوم و متعین نہیں ہوتا (۳) اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحب حق کی طرف سے کفالت کو قبول کرنا بھی ضروری ہوتا ہے، جب ہی کفالت کا معاملہ وجود میں آتا ہے، اسی لئے احناف کفالت کے لئے بھی دوسرے معاملات کی طرح ایک مجلس میں ایجاب وقبول کو ضروری قرار دیتے ہیں (۴) انشورنس میں معاملہ طے پانے کے وقت صاحب حق کا وجود ہی نہیں ہوتا، مگر یہ تفصیلات دوسرے فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صاحب حق ''مکفول لہ'' کا معلوم و معروف ہونا ضروری نہیں (۵) اسی طرح اس کا مجلس عقد میں موجود رہنا اور قبول کرنا عام فقہاء کے ہاں ضروری نہیں۔(۶)

لیکن ایک شرط قریب قریب متفق علیہ ہے کہ ''کفالت بالمال'' کا تعلق ایسے حق مالی سے ہوتا ہے، جو کسی کے ذمہ ثابت ہو، یہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ انشورنس کی اکثر صورتوں میں پالیسی ہولڈر پر کسی شخص کا حق واجب نہیں ہوتا ہے، جس کو کمپنی ادا کرتی ہے، بلکہ خود اس کو جو نقصان پہونچتا ہے، کمپنی اس کی تلافی کرتی ہے، صرف گاڑیوں کے انشورنس میں جنایت کے تحت جو تاوان گاڑی کے مالکان پر عائد ہوتا ہے وہ اس کی طرف سے ادا کرتی ہے، تاہم یہ بھی ایسا حق وذمہ نہیں ہوتا جو انشورنس کا معاملہ طے پاتے وقت قرار و موجود ہو، حالانکہ ''کفالہ'' انہی دیون اور حقوق کا ہوتا ہے جو معاملہ کرنے کے وقت ثابت اور موجود ہوں۔

۵- ''اجرت لے کر سامان امانت کی حفاظت'' والے مسئلہ پر بھی اس صورت کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے، وہاں سامان خود ''امین'' کی نگہبانی اور قبضہ میں رہتا ہے اور اس کی حفاظت اور ضیاع میں خود اس شخص کی توجہ اور تغافل کو خاصا دخل ہے، یہاں جو سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجا جا رہا ہے، یا دکان وغیرہ میں ہے وہ انشورنش کمپنی کی تحویل اور قبضہ میں نہیں ہے، اور نہ اس کی حفاظت و صیانت میں مناسب چوکسی اور توجہ یا غفلت و بے التفاتی

(۱) ملاحظہ ہو: ھدایہ ۳/۳۲۹، ھندیہ ۵/۳۲، الباب الثانی، فی مولی الموالات

(۲) ملاحظہ ہو: ھدایہ ۳/۳۲۹، ھندیہ ۵/۳۲، الباب الثانی، فی ولاء الموالات

(۳) ھندیہ ۳/۲۵۴

(۴) دیکھئے: ھندیہ ۳/۲۵۲، وامار کنه

(۵) دیکھئے: المغنی ۵/۵۳۵، احکام القرآن لابن العربی ۳/۱۰۸۵

(۶) دیکھئے: المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۵۳۵، مغنی المحتاج ۲/۲۰۰، رحمۃ الامۃ :۲۰۲ کتاب الضمان

سے اس کا کوئی تعلق ہی ہے، اس لئے نہ کمپنی کی طرف سے اس کی ذمہ داری قبول کرنا صحیح ہے اور نہ سامان ضائع ہوجانے کی صورت میں اس کا تاوان وصول کرنا مبنی بر انصاف ہے۔

۶- جہاں تک "بیع بالوفاء" کی بات ہے تو اول تو اس کے جائز ہونے ہی میں اختلاف ہے (۱) اور فقیر کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ سود کے لئے حیلہ ہے، اس لئے سد ذریعہ کے طور پر اس کو بھی ناجائز ہی قرار دیا جانا چاہئے، لیکن جن لوگوں نے جائز قرار دیا ہے ان کا منشاء بھی یہ ہے کہ یہ معاملہ اپنی ظاہری شکل اور ہیئت کے اعتبار سے محض خرید وفروخت کا ایک معاملہ ہے، جس کو جائز ہونا چاہئے، ہاں معاملہ کرنے والوں کی نیت بالواسطہ قرض پر نفع حاصل کرنے کی ہے اور ہمارا کام معاملات میں اس کی ظاہری صورت میں حکم لگانے کا ہے، دلوں میں جھانک کر دیکھنا ہمارا کام نہیں۔ جو لوگ انشورنس کو منع کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ انشورنس اپنی ظاہری صورت کے اعتبار سے "ربا" اور "قمار" ہے، پس اگر اس کا عرف ورواج ہوجائے جب بھی نصوص شرعیہ کی کھلی خلاف ورزی کی وجہ اس میں کوئی نرمی نہیں برتی جاسکتی۔

۷- یہ کہنا کہ انشورنس کا مقصد صالح ہے، گو اس کے طریقۂ کار میں بعض محرمات وممنوعات بھی داخل ہوگئی ہیں، اس لئے اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے، قطعاً ناقابل فہم ہے، شریعت کا مزاج یہ ہے کہ مسلمان جو کچھ کرے اس کا مقصد بھی نیک اور بہتر ہونا چاہئے اور اس کے لئے جو طریقہ کار اختیار کیا جائے وہ بھی شریعت کے دائرہ میں ہو، اگر صرف مقصد کی صالحیت کافی ہو اور اس کے لئے ہر بجا و بے جا ذرائع کا استعمال روا ہو تو نہ معلوم کتنی ہی محرمات حلال قرار پائیں گی۔؟

ناجائز قرار دینے والوں کی دلیلیں

جو لوگ "انشورنس" کو ناجائز قرار دیتے ہیں ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

۱- لائف انشورنس کی صورت میں ایک مقررہ مدت تک پالیسی ہولڈر زندہ رہا، تو جمع شدہ رقم پر خطیر اضافہ کے ساتھ اس کو یہ رقم واپس ملتی ہے، یہ اضافی رقم ایک ہی جنس کے لین دین کے معاملہ میں ایسا اضافہ ہے، جس کے عوض کمپنی کو ایک طویل عرصہ تک رقم میں تصرف اور استعمال کی مہلت ملتی ہے، کوئی مالی عوض نہیں ملتا ہے، اور اسی کا نام "ربوا" ہے، اس طرح وہ تمام صورتیں جس میں کمپنی اضافہ کے ساتھ رقم واپس کرتی ہے، سود کے زمرہ میں آجاتی ہے۔

۲- شریعت میں "غرر" سے منع فرمایا گیا ہے، "غرر" دو معنوں میں ہے، ایک دھوکہ کے معنی میں، ظاہر ہے کہ انشورنس میں یہ صورت نہیں پائی جاتی، بلکہ فریقین پر تمام معاملات پہلے ہی سے پوری طرح واضح وآشکار ہوتے ہیں، دوسرا معنیٰ "خطر" کا ہے، "خطر" سے مراد ہے کہ فریقین میں سے کسی کے لئے نفع ایسی شرط پر موقوف کردیا جائے جس کا ہونا اور نہ ہونا غیر یقینی ہو" **تعلیق التملیک**

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۷/۵۴۵، ومابعدہ

بالخطر "(۱) معاملات کی ایسی صورتیں "قمار" میں داخل ہیں، جس کو قرآن مجید نے "میسر" سے تعبیر کیا ہے، جصاص نے بڑی وضاحت اور صراحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان فرمایا ہے:

ولا خلاف بین اهل العلم فی تحریم القمار وان المخاطرة من القمار ، قال ابن عباس ان المخاطرة قمار .(۲)

اہل علم کے درمیان اس میں اختلاف نہیں کہ "قمار" حرام ہے اور "مخاطرہ" بھی قمار ہی کی ایک صورت ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا "مخاطرہ" قمار ہے۔

ظاہر ہے کہ انشورنس کی تمام ہی صورتوں میں یہ کیفیت موجود ہے، ایک شخص "لائف انشورنس" کراتا ہے اور تیس سال کی پالیسی قبول کرتا ہے، تو تیس سال کی تکمیل پر جو رقم اس کو ملتی وہ آج ہی مل جائے گی گویا اس کو پوری رقم ادا کرنی ہوگی، یا کم ادا کر کے پوری رقم نامزد وصی کو وصول کرنے کا حق ہوگا؟ یہ اس کی موت کے واقعہ پر موقوف ہے، جس کا وقت نامعلوم اور جس کا مدت مقررہ کے اندر پیش آنا غیر یقینی ہے، یہی حال سامان کے انشورنس کا ہے، حادثہ پیش نہ آیا تو جمع شدہ رقم کمپنی کو مل گئی، پیش آ گیا تو پالیسی خریدنے والے نے نفع حاصل کیا، اور خود حادثہ کا پیش آنا نہ آنا غیر یقینی اور نامعلوم ہے، یہی حال ذمہ داریوں کے انشورنس کا بھی ہے جو عام طور سے حادثات ہی سے متعلق ہوتا ہے۔

۳- لائف انشورنس کی صورت میں پالیسی خریدنے والا اپنی موت کی صورت میں کسی شخص کو نامزد کر جاتا ہے کہ اس کو یہ رقم دیدی جائے، اکثر اوقات وہ ورثہ ہی میں سے ہوتا ہے، ویسے وہ کوئی تیسرا شخص بھی ہو سکتا ہے، ہر دو صورت میں یہ عمل اسلام کے نظام میراث کے قطعاً مغائر ہے، ورثہ کے حق میں وصیت نہ جائز ہے اور نہ معتبر، غیر وارث کے حق میں بھی ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کا یہی حکم ہے، اگر یہ رقم انشورنس کرانے والے کے متروکہ کے ۱/۳ کے بقدر یا اس سے کم ہو تو گو وصیت نافذ ہوگی اور قانوناً معتبر قرار پائے گی، تاہم ورثہ کے لئے نقصان وضرر کا باعث ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ اب بھی اس کا یہ فعل گناہ کے زمرہ میں شمار ہو۔

۴- انشورنس سے بہت سے اخلاقی امراض بھی پیدا ہوتے ہیں، اور واقعات کے ذریعہ ان کا اظہار بھی ہوتا رہتا ہے، مثلاً مورث انشورنس کرا چکا ہو تو ورثہ کی طرف سے اس کے قتل کی سعی، انشورنس شدہ دکانوں کو اپنے آپ آگ لگا دینا اور دھوکہ دے کر پیسے حاصل کرنے کی سعی وغیرہ، ان کے سد باب کے لئے بھی اس کو ممنوع و ناجائز قرار دیا جانا ہی مناسب محسوس ہوتا ہے۔

ان دلائل پر ایک نظر

ان میں آخری دلیل ایسی ہے کہ بجائے خود کسی معاملہ کی حرمت کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، اس کا تعلق فقہ کے اُصول "سد ذریعہ" سے ہے، ہر ذریعہ ممنوع نہیں ہوتا، ورنہ محرمات کی فہرست اتنی طویل ہو جائیگی، کہ انسانی زندگی دوبھر ہو جائے گی، بلکہ ایسا "ذریعہ" ممنوع ہوتا ہے جو اکثر یا کم سے کم

(۱) المبسوط ۵۹/۱۲
(۲) احکام القرآن ۳۸۸/۱

بہ کثرت حرام کا ذریعہ بنتا ہو، جو بات اتفاقاً گاہے گاہے کسی ممنوع اور حرام بات کا ذریعہ بن جاتی ہو وہ فقہاء کے یہاں مباح وجائز ہے۔ (دیکھئے: لفظ ''ذریعہ'')

انشورنس اسی درجہ میں برائیوں کا باعث بنتا ہے جو طبائع غیر سلیم ہوں، اور جو دل خدا کے خوف سے بالکل ہی خالی ہوں وہ انشورنس کرانے والے مورث ہی کو نہیں بلکہ کثیر جائداد کے مالک شخص کو بھی جلد سے جلد راہ سے ہٹانے کی کوشش کر سکتے ہیں اور بعض بدبخت اور بدطینت کرتے ہیں، والی اللہ المشتکی، تو ظاہر ہے کہ اتنی سی بات انشورنس کی حرمت کو ثابت نہیں کر سکتی۔

جہاں تک بعد وفات نامزدگی کی بات ہے تو یہ خرابی غالباً صرف لائف انشورنس ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ انشورنس کی دوسری صورتوں سے متعلق نہیں، اگر اس کی یہ صورت کر دے کہ علاحدہ طور پر کوئی کاغذ بنا دے، اور اس میں لکھ دے کہ انشورنس کی یہ رقم اس کے تمام ورثہ کے لئے حصۂ شرعی کے مطابق ہے، البتہ نامزد شخص تمام ورثہ کی طرف سے کمپنی کی طرف سے وصولی کا وکیل ہوگا، تو ممکن ہے کہ اس مفسدہ سے بچا جا سکے، لیکن اصل مسئلہ ''ربوا'' اور ''قمار'' کا ہے۔

انشورنس کو موجودہ صورت میں جائز قرار دینے والے علماء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انشورنس کا مقصد تعاونِ باہمی اور خطرات سے تحفظ ہے نہ کہ نفع کمانا، اس لئے ''یہ سود'' کے زمرہ میں نہیں آتا، جس میں سود خوار کا مقصد ہی نفع کا حصول ہوتا ہے، مگر یہ تاویل وتوجیہ دو وجوہ سے غلط ہے، اول یہ کہ اس کو تعاونِ باہمی قرار دینا صحیح نہیں، یہ انشورنس ہے ہی کمرشیل بنیادوں پر، اگر واقعی تعاون مقصود ہوتا تو ماہانہ خطیر قسط نہ لی جاتی، بلکہ ہر رکن پر کوئی نقصان کی صورت میں اتنا ہی بوجھ ڈالا جاتا جو ضروری ہوتا، اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے کہ اس طرح کے تعاون باہمی پر مبنی انشورنس کی صورتیں بھی ہیں جو بالکل جداگانہ ہیں اور علماء کی رائے بھی ان کے متعلق جواز ہی کی ہے۔

دوسرے کسی معاملہ پر محض صاحب معاملہ کے مقصد ومنشاء کے تحت حکم نہیں لگایا جاتا، مقصد وارادہ کا اعتبار وہاں ہوتا ہے، جہاں عمل بجائے خود نہ مطلوب ہو، نہ ممنوع، جو معاملہ اپنی عملی کیفیت وصورت کے اعتبار سے ناجائز ہو، وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہو سکتا کہ صاحبِ معاملہ کا مقصد درست ہے، صورت حال یہ ہے کہ پالیسی لینے والے اور کمپنی کے درمیان لین دین کا معاملہ ہو رہا ہے، جو ''عقد معاوضہ'' کہلاتی ہے، ایک طرف سے جمع شدہ رقم کم ہے، دوسری طرف سے دی جانے والی رقم زیادہ ہے، دونوں کی جنس ایک ہے، اور عقد معاوضہ میں ایک ہی جنس کی چیز کا باہمی تبادلہ ہو اور ایک طرف سے زیادہ اور دوسری طرف سے کم ہو، یہی ''سود'' ہے، اس لئے اس کو ''سود'' نہ قرار دینا کسی طرح صحیح نظر نہیں آتا۔

انشورنس کے مجوزین کا خیال ہے کہ اس میں ''قمار'' کی وہ صورت نہیں پائی جاتی جس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس سلسلہ میں عام طور پر دو باتیں کہی جاتی ہیں، ایک یہ کہ ''قمار'' سے ممانعت کا مقصود لہو ولعب اور لایعنی باتوں میں اشتغال سے روکنا ہے، انشورنس میں یہ بات نہیں پائی جاتی، بلکہ انسان سمجھ داری سے کام لے کر مشکل اوقات میں اپنے بچاؤ کے لئے اس اسکیم میں شامل ہوتا ہے، مگر یہ بات صحیح نظر نہیں آتی، اول تو یہی صحیح نہیں ہے کہ قمار سے منع کرنے کا مقصد صرف لہو ولعب سے

اجتناب کی تلقین ہے، زمانہ جاہلیت میں خرید وفروخت کے مختلف ایسے طریقوں سے منع فرمایا گیا ہے، جس میں ''قمار'' کی صورت پائی جاتی تھی، حالانکہ ان کا مقصد محض لہو ولعب نہ تھا، بلکہ وہ خرید وفروخت کے باضابطہ مروج ومعروف طریقے تھے۔ دوسرے اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس کی حیثیت محض ایک حکمت ومصلحت کی ہوگی اور احکام کی بنیاد حکمتوں پر نہیں ہوتی ''علت'' پر ہوتی ہے، ''علت'' وہی ''قمار'' کی صورت کا پایا جانا ہے، جو ''انشورنس'' میں بھی پائی جارہی ہے۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ گو انشورنس میں ''غرر'' پایا جاتا ہے، مگر چونکہ یہ نزاع کا باعث نہیں بنتا، اس لئے شرعاً اس کو گوارا کیا جاسکتا ہے —— تاہم یہ دلیل بھی سقم سے خالی نہیں، فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلقاً ''غرر'' کو کسی معاملہ کے فاسد ونادرست ہونے کی اساس نہیں قرار دیتے تھے، اس لئے فقہاء نے جہاں کہیں ''غرر'' کی تعریف کی ہے، وہاں صرف ابہام وخطر کو اساس بنایا ہے، نزاع واختلاف کو مدار نہیں ٹھہرایا ہے، ملک العلماء علامہ کاسانیؒ کا بیان ہے۔

الذی استوی فیه طرفا الوجود و العدم

جس میں پائے جانے اور نہ پائے جانے کا پہلو برابر ہو۔

فقہ مالکی کی معروف کتاب ''مواہب الجلیل'' میں ہے:

مالا یدری أیتم أم لا ؟(۱)

جس کے بارے میں معلوم نہ ہو کہ یہ پورا بھی ہوگا یا نہیں۔؟

امام قرافی لکھتے ہیں:

مالا یدری أیحصل ام لا ؟(۲)

معلوم نہ ہو کہ وہ حاصل بھی ہو پائے گا یا نہیں؟

اس لئے ''غرر'' بہ معنیٰ ''خطر'' کی جو کیفیت انشورنس میں پائی جاتی ہے، وہ ''قمار'' کا مصداق ہے اور بہ صورت موجودہ اس کو جائز قرار دینا درست نظر نہیں آتا۔(۳)

حادثات کا انشورنس

''انشورنس'' کی ایک صورت ذمہ داری اور مسئولیت کے انشورنس کی ہے، ''الف'' کی گاڑی نے ''ب'' کو ٹکر دیدی اور وہ ہلاک ہوگیا، یا اس کو جسمانی نقصان پہونچا تو قانون ''الف'' کو ذمہ دار قرار دیتا ہے کہ وہ اس سلسلہ میں ایک خطیر رقم پر مشتمل جرمانہ ادا کرے، اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کے حادثات ''قتل خطا'' کے زمرہ میں آتے ہیں، جس میں ''خوں بہا'' واجب ہوتا ہے، شریعتِ اسلامی میں بھی ''خوں بہاں'' کی خاصی مالیت ہوتی ہے۔ دوسری طرف اس طرح کے حادثات دولت مندوں کی طرح غریبوں کو بھی پیش آسکتے ہیں، ان کے لئے یہ ادائیگی کس قدر گراں بار ثابت ہوگی؟ وہ محتاجِ اظہار نہیں۔

اسلام نے اس صورت حال کے لئے ایک خاص نظام ''معاقل'' کا رکھا ہے ''عقل'' فقہ کی اصطلاح میں دیت کو کہتے ہیں، اس نظام کے تحت ایسی صورت پیش آجانے پر قاتل کے ساتھ خوں بہا ادا کرنے میں اس کا خاندان بھی شریک ہوتا ہے اور سب مل کر خوں بہا ادا کرتے ہیں، یہ خوں بہا اصل میں تو قاتل کے خاندان کو ادا کرنا ہے، لیکن حضرت عمر فاروق ؓ

(۱) مواہب الجلیل ۳۶۸/۴
(۲) الفروق ۳۶۵/۳
(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی : ۱۷۹

نے ایک پیشہ سے متعلق افراد کو دیت کی ادائیگی میں باہم شریک رکھا، چنانچہ اگر ''اہل دیوان'' میں سے کسی سے جرم کا ارتکاب ہوا تو ''اہل دیوان'' کو ان کی دیت میں تعاون کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔(۱)

فقہاء حنفیہ نے حضرت عمرؓ کے اس عمل کو پیش نظر رکھ کر ہم پیشہ افراد کو دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا معاون و مدد گار رکھا ہے، مرغینانی کا بیان ہے:

لو کان الیوم قوم تناصرهم الحرف فعاقلتهم اهل الحرفة.(۲)

آج اگر کچھ لوگ ایسے ہوں کہ پیشہ ورانہ یکسانیت کی بنا پر ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں، تو اہل پیشہ ہی ان کے ''عاقلہ'' ہوں گے۔

اسی طرح فقہاء ''اہل ارزاق'' کو بھی دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا شریک قرار دیتے ہیں (۳) ''بیت المال'' کے رجسٹر میں جن لوگوں کا فوجیوں کی حیثیت سے اندراج ہوتا تھا اوران کو وظیفہ دیا جاتا تھا، وہ ''اہل دیوان'' کہلاتے تھے، اور جو لوگوں اپنی غربت اور افلاس کی وجہ سے وظیفہ پاتے تھے اور اس لحاظ سے بیت المال میں ان کا نام رجسٹرڈ تھا اور وہ ''اصحاب ارزاق'' کہے جاتے تھے، ابتدائی ادوار میں ملک میں عوامی معاملات عام طور پر عوام بطور خود انجام دیتے تھے، اس لئے ملازمتوں اور خدمتوں کا دائرہ محدود تھا، اب معاشی اعتبار سے سینکڑوں شعبے ہیں جن میں ہر ایک '' ہم پیشہ لوگوں کی ایک مستقل اکائی'' کا درجہ رکھتا ہے۔

ٹریفک حادثات اور اس طرح کے ''انشورنس'' کی روح بھی وہی ہے، جو ''نظامِ معاقل'' کی ہے، نظام معاقل کی صورت میں بھی ''دیت'' یک بارگی نہیں لی جاتی، بلکہ تین قسطوں میں ہر شخص کے ذمہ عائد رقم وصول کی جاتی ہے، البتہ حادثہ پیش آنے کے بعد یہ رقم لی جاتی ہے، موجودہ انشورنس نظام میں ایسا نہیں ہے، رقم قسط وار لی جاتی ہے اور پہلے سے رقم حاصل کی جاتی ہے، یہ یوں بھی ضروری ہے کہ پورے ملک یا ریاست کے ڈرائیوروں کی ایک اکائی تسلیم کی جائے تو شاید ہی کوئی دن ہوگا جس میں دو چار حادثات پیش نہ آتے ہوں، ایسی صورت میں یہی بات ممکن ہوسکتی ہے، کہ حادثات کی اوسط شرح کو سامنے رکھتے ہوئے پیشہ متعلقہ کے تمام کارکنوں سے قسط وصول کی جاتی رہے، اس لئے اس فقیر کا خیال ہے کہ انشورنس کی اس صورت کو ہر اس سماج میں جائز ہونا چاہئے جہاں ایسے مواقع کے لئے ''نظام معاقل'' عملی طور پر موجود نہ ہو، ''انشورنس کی اس صورت میں ''سود'' کا تو سوال ہی نہیں کہ بیمہ کرانے والے کو حادثہ پیش نہ آنے کی صورت میں کوئی رقم واپس نہیں ملتی، البتہ ایک گونہ ''خطر'' موجود ہے، کہ اگر وہ حادثہ سے محفوظ رہا تو اس کو اپنی جمع شدہ رقم سے ہاتھ دھونا ہوگا، حادثہ پیش آیا تو اس سے بڑھ کر اعانت حاصل ہوگی، مگر غور کیا جائے تو اس درجہ کا ''خطر'' خود ''معاقل'' کے نظام میں بھی ہے اور بعض دیگر معاملات میں بھی ہے، اصل یہ ہے کہ انشورنس کی یہ صورت از قبیل تبرعات ہے، بیمہ کی قسط ادا کرنے والا اپنے ہم پیشہ لوگوں کے لئے ''تبرع''

(۱) الدرایه لابن حجر علی هامش الهدایه ۶۲۹/۴

(۲) هدایه ۶۳۰/۴، کتاب المعاقل

(۳) حوالہ سابق : ۶۳۱

پیش کرتا ہے، اور کبھی وہ خود اس میں مبتلا ہو جائے تو اپنے ہم پیشہ لوگوں کی مدد سے فائدہ اٹھاتا ہے، اس لئے بیمہ کی اس شکل کو جس میں بیمہ کرانے والا محض ابتلاء کے وقت اپنا بچاؤ چاہتا ہے۔ بیمہ کی ان صورتوں پر قیاس نہ کیا جانا چاہئے جہاں بیمہ کا مقصود کمرشیل ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں

ہاں ہندوستان کے موجودہ حالات میں آئے دن ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات کی وجہ سے یہ بات قابل غور ہوگئی ہے کہ کیا مسلمان اپنی جان و املاک کی حفاظت اور نقصان کی صورت میں اس کی تلافی کے لئے ''انشورنس'' کرا سکتے ہیں؟ راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر فسادات کے نقصان کی ذمہ داری انشورنس کمپنی قبول کرتی ہے تو اب یہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کے لئے ایک ''اجتماعی حاجت'' بن گئی ہے، اور فقہاء کے یہاں قاعدہ ہے کہ عمومی اور اجتماعی نوعیتوں کی حاجتیں ''ضرورت'' ہی کے درجہ میں ہوتی ہیں:

الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة.

اس سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ نے ۱۵/۱۶/دسمبر ۱۹۶۵ء میں جو فیصلہ کیا تھا وہ حسب ذیل ہے:

''مجلس یہ رائے رکھتی ہے کہ اگر چہ انشورنس کی سب شکلوں کے لئے ''ربو و قمار'' لازم ہے اور ایک کلمہ گو کے لئے ہر حال میں اُصول پر قائم رہنے کی کوشش کرنا ہی واجب ہے، لیکن جان و مال کے تحفظ و بقاء کا جو مقام شریعت اسلامیہ میں ہے، مجلس اسے بھی وزن دیتی ہے، نیز مجلس اس صورت حال سے بھی صرف نظر نہیں کر سکتی کہ موجودہ دور میں نہ صرف ملکی بلکہ بین الاقوامی ریاستوں سے انشورنس انسانی زندگی میں اس طرح دخیل ہوگیا ہے اس کے بغیر اجتماعی اور کاروباری زندگی میں طرح طرح کی دشواریاں پیش آتی ہیں اور جان و مال کے تحفظ کے لئے بھی بعض حالات میں اس سے مفر ممکن نہیں ہوتا، اس لئے ضرورت شدیدہ کے پیش نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائداد کا بیمہ کرائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔(۱)

یہ فیصلہ ۱۹۶۵ء کا ہے، اس کے بعد بھی ہندوستان کے موجودہ حالات کی روشنی میں تحفظ کے نقطۂ نظر سے یا قانونی مجبوری کے تحت عام طور پر علماء و ارباب افتاء اس کے جواز کے فتوے دیتے رہے ہیں، انہی اہل علم میں مفتی محمود حسن گنگوہی، مفتی عبدالرحیم لاجپوری اور موجودہ صدر مفتی دار العلوم دیوبند، مفتی نظام الدین صاحب بھی ہیں۔ (۲)

خلاصۂ بحث

لہٰذا احکام و مصالح، شریعت کی ہدایات اور انسانی ضروریات کو سامنے رکھ کر درج ذیل احکام سامنے آتے ہیں:

۱- باہمی تعاون پر مبنی انشورنس، جو بعض مسلم ممالک میں مروج ہیں جائز ہے، **''مجمع البحوث الاسلامیہ''** جامعہ ازہر کے اجلاس، محرم ۱۳۸۵ء **''مجمع الفقه**

---

(۱) اس تجویز پر مفتی عتیق الرحمٰن عثمانیؒ، شاہ معین الدین احمد ندویؒ، مولانا فخر الحسنؒ (دیوبند) مولانا سعید احمد اکبرآبادیؒ، مولانا محمد ادریس ندوی، مولانا ابواللیث اصلاحی ندوی (رحمہم اللہ تعالیٰ) مولانا محمد منظور نعمانیؒ، مفتی محمد ظفیر الدین، شاہ عون احمد قادریؒ اور مولانا محمد اسحاق سندیلویؒ کے دستخط ہیں۔

(۲) ملاحظہ ہو: فتاویٰ محمودیہ، ۴/۴۲۰، فتاوی رحیمیہ ۶/۱۳۲، منتخب نظام الفتاوی

الاسلامی'' مکہ مکرمہ کے اجلاس شعبان ۱۳۹۸ھ اور ''ھیئۃ کبار العلماء'' سعودی عربیہ کے اجلاس، منعقدہ ریاض، ربیع الثانی، ۱۳۹۷ھ نے بہ اتفاق رائے اس کے جواز کا فیصلہ کیا ہے۔(۱)

۲- حکومت اپنے ملازمین اور کارکنوں کے لئے حادثات پیش آنے کی صورت میں تعاون کے لئے انشورنس کی جو اسکیم چلاتی ہے، وہ بھی جائز ہے، اور پراویڈنٹ فنڈ اسکیم سے قریب ہے، یہاں ''مال'' بہ مقابلہ ''عمل'' ہے اور یہ ''تبادلۂ مال از مال'' کی صورت ہی نہیں ہے، اس کے جواز پر قریب قریب اتفاق ہے،(۲) شیخ ابو زہرہ بھی باوجودیکہ بڑی شدت سے انشورنس کی حرمت کے قائل ہیں، اس صورت کو جائز قرار دیتے ہیں۔(۳)

۳- بیمہ کی ایک صورت سندات اور کاغذات کے انشورنس کی ہے، جس کا انتظام آج کل ڈاک کے نظام میں بھی ہے، یہ صورت بھی جائز ہے، فقہاء کا خیال ہے کہ امین سامان کی امانت کی حفاظت پر اجرت لے تو اب وہ اس سامان کا ضامن ہوجاتا ہے، اور سامان ضائع ہو جائے تو اس کو تاوان ادا کرنا ہوتا ہے، **ان المودع اذا اخذ الاجرۃ علی الودیعۃ یضمنھا اذا ھلکت.** (۴)

یہ صورت بھی اسی زمرہ میں داخل ہے، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے بھی اس کو جائز قرار دیا ہے۔(۵)

۴- انشورنس کی وہ تمام صورتیں، جن میں سرکاری قانون کے تحت انشورنس لازمی ہے، جائز ہوں گے، جیسے بین ملکی تجارت میں درآمد و برآمد کے لئے، کہ اس میں انشورنس کرانے والے کے اختیار کو دخل نہیں۔

۵- ٹریفک حادثات اور اس طرح کے دوسرے حادثات کی بناء پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے سلسلہ میں بھی انشورنس جائز ہے۔

۶- زندگی اور املاک کا انشورنس اصلاً جائز نہیں ہے کہ اس میں سود بھی ہے اور قمار بھی۔

۷- ہندوستان اور اس جیسے ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، نقض امن سے دوچار ہوں اور قانون کی لگام ان کے ہاتھوں میں نہ ہو تو اس صورت میں مسلمانوں کے لئے جان و مال کا انشورنس بھی جائز ہے۔

۸- جان و مال کے انشورنس کی صورت میں بیمہ کرانے والے کے لئے اس کی اصل رقم ہی جائز ہوگی، اضافی رقم جائز نہ ہوگی اور ضرور ہوگا کہ بلانیت صدقہ رفاہی کاموں میں خرچ کر دی جائے، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب کہ موت طبعی طور پر ہوئی ہو، یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت واقع ہوئی، یا کاروبار متاثر ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، اس لئے کہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری کمپنی ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی

---

(۱) دیکھئے: عقود التامین للشیخ احمد محمد جمالی ۱۰۶/۷ مجلہ '' الاقتصاد الاسلامی '' جمادی الاولی ۱۴۰۲ھ

(۲) ملاحظہ ہو: حکم الشریعۃ الاسلامی فی عقود التامین : ۴۶-۴۵ (۳) عقود التامین : ۵۱

(۴) رد المحتار ۳۴۵/۳ (۵) جواھر الفقہ ۱۸۲/۲

سرکاری ذمہ داری ہے،حکومت کی طرف سے مسلمانوں کی حفاظت میں غفلت ، بلکہ ان کو نقصان پہونچانے کی سعی میں شرکت شب وروز کا مشاہدہ ہے،اس لئے یہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے تغافل کی قیمت ادا کرے۔

هذاما عندی و الله اعلم بالصواب .

تاویل

''تاویل'' عربی لغت کے لحاظ سے یا تو''اول'' سے ماخوذ ہے،جس کے معنی رجوع کرنے اور لوٹنے کے ہیں،یا'' ايالة'' سے جس کے معنی سیاست اور فہم وفراست کے ہیں(۱)''تاویل'' کی اصطلاح مفسرین کے یہاں بھی ہے اور اصول فقہ میں بھی۔

مفسرین کے نزدیک

قرآن مجید کی تشریح کو''تاویل'' بھی کہتے ہیں،البتہ علماء کی رائیں اس سلسلے میں مختلف ہیں کہ''تاویل'' اور''تفسیر'' میں کچھ فرق بھی ہے یا نہیں اور اگر فرق ہے تو کیا ہے؟ ابوعبید کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے اور امام راغب اصفہانی کہتے ہیں کہ الہامی اور غیر الہامی کتابوں کے مفرد الفاظ اور لغات سے بحث کرنے کا نام تفسیر ہے اور صرف الہامی کتابوں کی ترکیب اور اس کے مفہوم کی وضاحت کا نام''تاویل'' ہے،اس تشریح کے لحاظ سے تفسیر میں'' تاویل'' سے زیادہ عموم ہو جائیگا ، ابوالمنصور ماتریدی کا خیال ہے کہ جس چیز کے بارے میں یقین ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کا مقصود یہی ہے،وہ تفسیر ہے اور جہاں یہ یقین تو پیدا نہ ہو مگر مختلف ایسے معنوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدی جائے ، جس کا اس لفظ میں احتمال ہے، وہ تاویل ہے بعض حضرات کی رائے ہے کہ روایات واحادیث کی روشنی میں قرآن کی تشریح کا نام تفسیر ہے اور عقل و درایت سے تشریح کا تاویل ، اور بعض لوگوں کی رائے ٹھیک اس کے برعکس ہے، شہاب الدین آلوسی کہتے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے تو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے،البتہ جہاں تک''عرف واصطلاح'' کی بات ہے تو ہمارے زمانہ میں صوفیانہ معارف کو تاویل کہتے ہیں اور اس کے علاوہ قرآن پاک کی جو تشریح ہو اسے''تفسیر''(۲)۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ جو کلام خود واضح ہو،اور یہ ادنی تامل سمجھ میں آجاتا ہو وہ تفسیر ہے،خود تفسیر کے مادہ میں وضاحت کے معنی موجود ہیں اور جو کلام مختلف مفہوم اور معنوں کا محتمل ہو اور معمولی غور وفکر سے اس کو سمجھا نہیں جاسکتا ہو اس کو سمجھنا''تاویل'' ہے آیت قرآنی:''ومايعلم تاويله الا الله و الراسخون في

(۱) شہاب الدین آلوسی، روح المعانی ۱/۴ ،البرهان في علوم القرآن ۱۴۹/۲

(۲) حوالۂ سابق ، آلوسی دراصل تصوف کی طرف کچھ زیادہ ہی میلان رکھتے ہیں ،اور اپنی مایۂ ناز تفسیر میں بھی ہر جگہ اس قسم کے معارف کا استنباط کرتے رہتے ہیں،جن کا الفاظ قرآنی سے دور کا بھی تعلق نہیں ہوتا،ابن عربی نے اپنی''تفسیر القرآن'' میں اور علامہ مہائمی نے''تبصير الرحمن'' میں تو پوری تفسیر ہی اسی نوعیت کی ہے،گو کہ بعض مصنفین نے اس کا دفاع کیا ہے،مگر حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کی تفسیروں کی تاویل و توجیہ سے ان گمراہانہ تفسیر کے لئے راہ کھلتی ہے، جو باطنیہ اور روافض نے کی ہے، زرکشی نے ابن صلاح سے نقل کیا ہے کہ ابوعبدالرحمن سلمی نے اسی طرح کی ایک کتاب''حقائق التفسير'' لکھی ہے اور ان کا عقیدہ ہے کہ یہ کتاب تفسیر ہی کی ہے،تو اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا'' فان كان اعتقد ان ذالک تفسير فقد كفر'' ابن صلاح،امام ابوالحسن واحدی کا یہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ حضرات صوفیاء نے اس طرح کی باتیں بطور تفسیر نہیں لکھی ہیں،مگر اس کے باوجود ابن صلاح کو اعتراف ہے کہ ان حضرات کو اس طرح کی تحریریں نہیں لکھنی چاہئیں : ومع ذالک فياليتهم لم يتساهلوا في مثل ذالک لما فيه من الابهام و الالتباس - البرهان:۲ /۱۷۱

العلم (آل عمران:۷) سے بھی اسی مفہوم کی تائید ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں

اصول فقہ کی اصطلاح میں لفظ ''مشترک'' کے مختلف معنوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کا نام تاویل ہے،(۱) جیسے لفظ ''قرء'' کے معنی حیض کے بھی ہیں اور طہر کے بھی، پس قرآن مجید کی آیت ''یتربصن بانفسھن ثلاثة قروء'' (بقرہ: ۲۲۸) میں احناف نے حیض اور شوافع نے طہر کے معنی کو ترجیح دیا، اس طرح یہ لفظ ''مؤول'' ہوگیا۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مشترک)

تابط

اس طرح کپڑا پہننے کو کہتے ہیں کہ دائیں بغل سے کپڑا نکال کر بائیں مونڈھے پر رکھ دیا جائے، جیسا کہ حالتِ احرام میں کپڑا پہننے کا طریقہ ہے، چونکہ آستین اٹھا کر اس طرح نماز پڑھنا کہ کہنیاں کھل جائیں مکروہ ہے(۲) اس لئے اس طرح نماز پڑھنے سے احتراز کرنا چاہئے۔

تباین

دو چیزوں کے درمیان ایسے اختلاف کو کہتے ہیں کہ بیک وقت اور بیک جگہ ان دونوں کا اجتماع ممکن ہی نہ ہو، جیسے ''طاق'' اور ''جفت''، اس لئے کہ ضرور ہے کہ اگر کوئی چیز ''طاق'' ہوگی تو ''جفت'' نہ ہوگی اور ''جفت'' ہوگی تو ''طاق'' نہ ہوگی۔

حساب کی اصطلاح میں ایسے دو اعداد کو کہتے ہیں کہ نہ آپس میں ایک دوسرے سے تقسیم ہوسکیں اور نہ کسی تیسرے عدد پر، جیسے: تین اور دس۔(۳)

تبّان (لنگوٹ)

یہ اصل میں فارسی زبان کا لفظ ہے جو عربی میں بھی استعمال کیا جانے لگا ہے، تیراک اور کشتی لڑنے والے جو مختصر سا کپڑا اپنے جسم پر رکھتے ہیں، اسی کو کہتے ہیں یعنی ''لنگوٹ'' (۴) لنگوٹ پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں، بہ شرطیکہ اس پر مزید ساتر لباس موجود ہو، ہمارے زمانہ میں جس طرح محض لنگوٹ اور جانگیہ وغیرہ کا کھلاڑیوں، تیراکوں وغیرہ کے لئے عام رواج ہوگیا ہے، اور اس سے بڑھ کر طالبات اور عورتوں نے یہ وضع اختیار کرنی شروع کردی ہے، یہ قطعاً غیر اسلامی اور غیر شرعی ہونے کے علاوہ بے حیائی اور بے شرمی پر بھی مبنی ہے۔

تبدیل

تبدیل کے معنی بدل دینے کے ہیں۔

بیانِ تبدیل

اُصول فقہ کی ایک اصطلاح ''بیان تبدیل'' ہے، بیان تبدیل یہ ہے کہ شریعت پہلے ایک حکم دے اور جب تک انسان کے لئے وہ موزوں ہو اس کو چلنے دے، پھر جب اس میں تبدیلی

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: المستصفیٰ ۱/۳۸۷

(۲) الفتاویٰ الھندیہ ۱/۱۵۵، ولو صلی رافعا کمیه الی المرفقین کرہ

(۳) سراجی: ۳۳

(۴) قواعد الفقه ۲۱۸

کی ضرورت پڑے تو اس کو بدل کر دوسرا حکم دیدے، اسی کو ''نسخ'' بھی کہا جاتا ہے۔اس کو بیان تبدیل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے لحاظ سے یہ تبدیلی نہیں ہوتی، بلکہ محض بیان اور وضاحت کا درجہ رکھتی ہے،اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے تو علم میں تھا ہی کہ یہ اتنے وقت تک کے لئے ہے اور اس کے بعد یہ حکم دینا ہے،البتہ پہلا حکم دیتے وقت اس کی کوئی مدت متعین نہیں کی گئی تھی اب نیا حکم دے کر گویا اس بات کی وضاحت کر دی گئی کہ سابقہ حکم اسی وقت تک کے لئے تھا۔

مگر انسانوں کے لحاظ سے یہ ''تبدیلی'' ہے،اس لئے کہ پہلے حکم کی مدت کے اظہار کے بغیر جب ایک حکم دیا گیا،تو اس نے سمجھا کہ شاید یہ ہمیشہ کے لئے ہے، پھر جب ایک مخصوص مدت کے بعد نیا حکم آ گیا تو اس کے اندازے کے لحاظ سے ایک تبدیلی پیدا ہوگئی،انہی دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر فقہاء اس کو ''بیانِ تبدیل'' کہتے ہیں،اس کی مثال یوں ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی کو قتل کر ڈالے تو اللہ کے علم کے لحاظ سے تو وہی اس کی موت کا وقت تھا اور قاتل کے جرم نے قدرت کے فیصلہ میں کوئی تبدیلی نہیں کی، بلکہ اس کی عمر کی مدت واضح کر دی ہے، مگر عام لوگوں کی نگاہ میں یہ ایک طرح کی تبدیلی ہے کہ ایک زندہ شخص کو جس پر ''طبعی موت'' نہیں آئی ہے،اس نے قتل کر کے زندگی سے محروم کر دیا ہے،اسی تبدیلی پر وہ مجرم گردانا جاتا ہے،اس لحاظ سے غور کریں تو نسخ اور احکام میں تبدیلی اللہ تعالیٰ کے علم میں کسی نقص اور کمزوری کی علامت نہیں ہے، کہ کبھی ایک حکم دیا گیا، پھر دوسرا اور اس کے بعد تیسرا، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی حکمتِ بالغہ کا نمونہ ہے کہ ہمیشہ انسانوں کے مناسب حال احکام دیئے جائیں،جس طرح حکیم کبھی ایک دوا تجویز کرتا ہے، پھر جب دوا اپنا کام پورا کر لیتی ہے تو دوسری دوا لکھتا ہے،اسی طرح انسانی زندگی کے لئے جب جو نسخہ موزوں اور مناسب ہو، شریعت اس کا حکم دیتی ہے۔

(''نسخ'' کی بحث دراصل عقلی نقلی اور اُصولی لحاظ سے کسی قدر تفصیل طلب ہے، جو انشاء اللہ خود لفظ نسخ کے تحت کی جائیگی،واللہ هو الموفق۔

تبذیر

تبذیر کے معنی فضول خرچی کے ہیں،فضول خرچی سے مراد یہ ہے کہ ناجائز اور غلط مصارف میں پیسہ خرچ کیا جائے، یا جائز مصرف میں،ضرورت سے زیادہ خرچ کے لئے دو لفظ استعمال کیا گیا ہے،ایک اسراف،دوسرے تبذیر،بعض حضرات کے نزدیک یہ دونوں لفظ ہم معنیٰ ہیں، بعضوں کا خیال ہے کہ جائز چیز پر ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا ''اسراف'' ہے اور ناجائز اور گناہ کے کاموں میں خرچ کرنا ''تبذیر'' ہے،اس لحاظ سے ''تبذیر'' اسراف سے زیادہ سنگین جرم ہوجاتا ہے،اسی لئے قرآن پاک میں تبذیر کرنے والوں کو شیطان کا بھائی قرار دیا گیا ہے: ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین. (۱)

مشہور مفسر امام مجاہد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی اپنا سارا مال حق کے لئے خرچ کرے تو تبذیر نہیں اور اگر باطل کے لئے آدھا سیر بھی خرچ کرے تو تبذیر ہے، اور حضرت عبداللہ ابن

(۱) بنی اسرائیل: ۲۷

مسعودؓ سے مروی ہے کہ ناحق بے موقع خرچ کرنے کا نام تبذیر ہے،(۱) امام مالکؒ نے فرمایا، تبذیر یہ ہے کہ انسان مال کو حاصل تو حق کے مطابق کرے، مگر ناحق خرچ کر ڈالے اسی کا نام اسراف بھی ہے اور یہ حرام ہے۔

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ حرام و ناجائز کام میں تو ایک درہم خرچ کرنا بھی ''تبذیر'' ہے، اور جائز و مباح خواہشات میں حد سے زیادہ خرچ کرنا جس سے آئندہ محتاج و فقیر ہو جانے کا خطرہ ہو جائے یہ بھی تبذیر میں داخل ہے، ہاں اگر کوئی شخص اصل پونجی کو محفوظ رکھتے ہوئے اس کے منافع کو اپنی جائز خواہشات میں وسعت کے ساتھ خرچ کرتا ہے تو وہ ''تبذیر'' میں داخل نہیں۔(۲)

اسی لئے فقہاء نے کسی چیز میں بھی اسراف اور فضول خرچی سے منع فرمایا ہے، خلاصۃ الفتاوی میں ہے کہ کھانے میں اسراف ممنوع ہے اور یہ بات اسرف میں داخل ہے کہ آسودگی سے زیادہ کھالے، ہاں البتہ اگر مہمان کی رعایت یا کل کے روزہ کی نیت سے زیادہ کھائے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے، یہ بھی اسراف میں داخل ہے کہ روٹی کے بیچ کا حصہ کھالے اور کنارے کا حصہ چھوڑ دے، یا صرف روٹی کے اوپر کا حصہ کھالے اور بقیہ چھوڑ دے، یا یہ کہ جو لقمے دسترخوان پر گر گئے ہیں، اسے چھوڑ دیا جائے۔(۳)

اسی بنا پر فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر روٹی وغیرہ کے کچھ ٹکڑے بچ جائیں تو انہیں نہر میں بہا دینا یا راستہ میں پھینک دینا مناسب نہیں ہے، بلکہ چاہئے کہ اسے مرغی، بکری یا گائے وغیرہ کو دیدے، یا چیونٹی وغیرہ کے لئے راستہ میں ڈالا جا سکتا ہے۔(۴)

(فضول خرچی سے متعلق بعض احکام ''اسراف'' کے تحت گذر چکے ہیں)

تبر

سونے اور چاندی کے ایسے ڈھیلوں کو کہتے ہیں جس کو ابھی زیور یا سکوں کی صورت میں ڈھالا نہ گیا ہو۔

جس طرح زیوارت اور سونے چاندی کی دوسری صورتوں پر زکوٰۃ واجب ہے اس میں بھی واجب ہے، جس طرح سونے یا چاندی کو خود اسی چیز سے بیچا جائے تو کمی بیشی کے ساتھ بیع درست نہیں ہوتی، بلکہ وہ سود ہو جاتا ہے، اسی طرح سونے چاندی کے ڈھیلوں کا حکم بھی ہے۔

(متعلقہ احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فضہ، ذہب، زکوٰۃ، ربا)

تبسم

تبسم کے معنی مسکرانے کے ہیں، یعنی اس طرح ہنسنا کہ کوئی آواز نہ پیدا ہو، اگر آواز پیدا ہو لیکن صرف وہ خود سن سکے، دوسرے لوگ نہ سنیں تو ''ضحک'' ہے، اور اگر اس طرح ہنسے کہ دوسرے لوگ بھی سن سکیں تو اسے قہقہہ کہتے ہیں۔(۵)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ آلہ وسلم اس طرح بہت کم ہنستے تھے کہ دانت کھل جائیں، اکثر صرف مسکرانے پر اکتفا فرماتے۔(۶)

(۱) صفوة التفاسير ۵۷/۷، محمد علی الصابونی
(۲) الجامع لاحكام القرآن ۲۴۸/۱۰
(۳) کتاب الکراهية ۳۵۹/۴-۳۶۰
(۴) حوالۂ سابق: ۳۶۲، نیز دیکھئے: رد المحتار ۲۱۶/۵ وما بعدها
(۵) کبیری، شرح منية المصلی: ۱۴۱
(۶) عن عبداللہ ابن حارث، شمائل ترمذی: ۱۵

ملاقات کرنے والوں سے عموماً مسکراتے ہوئے ملتے جس سے خوشگواری کا اظہار مقصود ہوتا، ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان سے محبت آمیز تبسم کے ساتھ ملنا شریعت میں پسندیدہ بات ہے کہ اس سے اظہار محبت مقصود ہوتا ہے، لیکن اگر یہی مسکراہٹ طنز اور تحقیر کے لئے ہو تو گناہ ہے۔

نماز میں تبسم

اگر کوئی شخص نماز میں قہقہہ لگائے تو نماز بھی جاتی رہے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں وضو بھی ٹوٹ جائے گا اور اگر ہنسی ''ضحک'' کی حد تک ہو، یعنی خود ہنسی کی آواز سنے اور دوسرے نہ سن سکیں تو صرف نماز فاسد ہوگی اور وضو پر کوئی اثر نہ پڑیگا، صرف تبسم سے نہ نماز فاسد ہوگی اور نہ وضو ٹوٹے گا۔(۱)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: حدث)

ایجاب نکاح کے وقت تبسم

کنواری لڑکی کی جانب سے نکاح کی قبولیت کے اظہار کے لئے یہ بات بھی کافی ہے کہ وہ خاموش رہ کر یا مسکرا کر اپنی رضامندی کا اظہار کردے، لہٰذا اگر وہ مسکرادے تو یہ اس کی رضامندی متصور ہوگی اور نکاح منعقد ہو جائے گا، ہاں اگر کسی دوسرے قرینہ سے اندازہ ہو جائے کہ اس کا یہ مسکرانا از راہ طنز و تحقیر ہے اور وہ انکار کرنا چاہتی ہے تو اب نکاح نہ ہوگا۔(۲)

تبع تابعین

ان خوش نصیب لوگوں کو کہتے ہیں، جنہوں نے ایمان کی حالت میں کسی تابعی سے ملاقات کی اور اسی حالت میں ان کی وفات ہوئی ـــــ اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ تابعی اسے کہتے ہیں، جس نے ایمان کی حالت میں کسی صحابی کو دیکھا ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

خیرالقرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم.

سب سے بہتر زمانہ ہمارا زمانہ ہے، (یعنی حضور اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحابؓ کا) پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں (یعنی تابعین) اور پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں (یعنی تبع تابعین)

اس حدیث سے صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کی خصوصی حیثیت اور عظمت معلوم ہوتی ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ فقہ کے تینوں مشہور ائمہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ تبع تابعین ہی میں سے ہیں۔

تبلیغ

تبلیغ کے معنی پہونچانے کے ہیں۔

نماز میں تبلیغ

کتب فقہ میں نماز میں تبلیغ کا مسئلہ آتا ہے، نماز میں تبلیغ یہ ہے کہ امام کی آواز پیچھے کے مقتدیوں تک پہونچائی جائے، تاکہ وہ امام کی اقتداء کرسکیں، تبلیغ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ خود مقتدیوں میں سے کوئی شخص ''مکبّر'' بنے اور امام کی تکبیرات انتقال کو زور سے ادا کرے۔ دوسری صورت ہمارے زمانہ میں یہ ہے کہ لاؤڈ اسپیکر کا استعمال کیا جائے، ایسا شخص جو نماز

(۱) الفتاوی الھندیہ: ۱۲/۱، نواقض الوضوء

(۲) ھدایہ: ۳۸۴/۲، باب فی الاولیاء

میں شریک نہیں ہے، ''مکبّر'' نہیں بن سکتا۔

(لاؤڈاسپیکر کے احکام کی تفصیل ''آلۂ مکبّر الصوت'' کے تحت گذرچکی ہے)۔

تبویہ

تبویہ کے معنی رہائش گاہ فراہم کرنے اور ٹھکانہ دینے کے ہیں،(۱) قرآن مجید میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، (الحج:۲٦) فقہ کی اصطلاح میں بیوی کے لئے سکنی (رہائش) مہیا کرنے کو کہا جاتا ہے، اسی سے لفظ ''باءۃ'' ماخوذ ہے، جس کا حدیث میں ذکر ہے۔(۲)

(بیوی کے سکنی کے سلسلے میں مفصل احکام کے لئے خود لفظ ''سکنی'' ملاحظہ کیا جاسکتا ہے)۔

تبیع

''تبیع'' گائے کے ایک سال کے بچہ کو کہتے ہیں، نر کے لئے ''تبیع'' اور مادہ کے لئے ''تبیعہ'' بولا جاتا ہے۔(۳) عام چراگاہوں میں چرنے والی گائیں یا بیل، تیس تا انتالیس ہوں تو اب ایک تبیع یا ایک تبیعہ بطور زکوٰۃ واجب ہوگا۔(۴)

(اس کا جوٹھا، پیشاب، پاخانہ، گوشت اور چرم وغیرہ کے احکام ''بقر'' کے تحت ذکر کئے جاچکے ہیں) احکام زکوٰۃ کی تفصیل خود ''زکوٰۃ'' میں آئیگی۔

تبییت

''تبییت'' کے معنی رات ہی میں نیت اور ارادہ کر لینے کے ہیں۔

روزہ کی نیت کا وقت

امام مالکؒ کے نزدیک ہر قسم کے روزہ میں شب ہی میں نیت کرلینا واجب ہے، اگر صبح صادق طلوع ہونے کے بعد نیت کی تو روزہ درست نہ ہوگا، یہ حکم ان کے نزدیک نفل اور فرض و واجب ہر قسم کے روزوں کے لئے ہے، نفل روزوں میں رات کی نیت ضروری نہیں، صبح میں نیت کرلینی بھی کافی ہے، یہی رائے امام احمدؒ کی ہے (۵) اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نفل روزے اور وہ روزے جو خاص متعین دنوں میں واجب ہیں، مثلاً رمضان المبارک کے روزے، یا نذر معین، ان میں صبح میں بھی نیت کی جاسکتی ہے، البتہ ایسے واجب روزوں کے لئے جن کے اوقات متعین نہ ہوں، جیسے قضاء رمضان، رات ہی میں نیت کرلینی ضروری ہوگی۔(٦)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ تمہارے پاس کھانے کی کوئی چیز ہے؟ انہوں نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں آج روزہ رہ جاتا ہوں (۷) ظاہر ہے کہ روزہ

---

(۱) بوات له مکانا سويته ، فتبوأ ، المفردات للاصفهانی : ۸۹

(۲) بخاری عن عبد الله بن مسعود : ۷۵۸۲ باب قول النبی ﷺ من استطاع منکم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصرواحسن للفرج "

(۳) مختار الصحاح : ۷۵، مطبع امیریہ مصر

(۴) قدوری : ۴۵، باب صدقة البقر

(۵) المغنی لابن قدامه: ۹۱/۳

(٦) معارف السنن : ۸۳/٦-۸۲

(۷) مسلم عن عائشہؓ: ۳٦۴/۱

نفل رہا ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ نفل روزوں کے لئے رات میں نیت ضروری نہیں، اور جہاں تک فرض روزوں کی بات ہے تو ایک دیہاتی نے نیند میں آکر چاند طلوع ہونے کی شہادت دی تو آپ ﷺ نے اسی وقت اعلان فرمایا کہ جن لوگوں نے نہ کھایا ہو وہ آج روزہ رہ جائیں اور جو کھا چکے ہیں، بقیہ دن کچھ نہ کھائیں، ظاہر ہے یہ رمضان کے روزہ کی نیت دن کے وقت ہی سے ہوئی۔(۱)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جس نے رات میں روزہ کی نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں۔ **''فلا صیام له''**(۲)

اس روایت میں فن حدیث کے نقطۂ نظر سے یہ کمزوری ہے کہ بعض محدثین نے اس کی سند کو مضطرب قرار دیا ہے(۳) اور احناف کے نزدیک یہاں ''نفی کمال'' مقصود ہے، یعنی منشاء یہ ہے کہ روزہ تو ہو جاتا ہے، مگر کامل درجہ کا روزہ نہیں ہوتا، یا وہ روزے مراد ہیں جو بلا تعیین وقت واجب ہیں۔ واللہ اعلم۔

تبیین

تبیین یہ ہے کہ موجودہ وقت میں یہ بات ظاہر ہو کہ کوئی حکم گذشتہ وقت ہی میں وجود میں آچکا تھا مثلاً کسی شخص نے جمعہ کے دن اپنی بیوی سے کہا، اگر زید فلاں گھر میں ہو تو تم کو طلاق، ہفتہ کے روز یہ بات ظاہر ہوئی کہ زید فلاں گھر میں موجود تھا، لہٰذا اب اس پر جمعہ ہی کے روز سے طلاق واقع ہو جائے گی اسی کو اصطلاح میں ''تبیین'' کہتے ہیں۔(۴)

تتابع

کسی عمل کو مسلسل اور بلا فصل انجام دینے کو کہتے ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں متعدد مسائل ہیں جن کا ''تتابع'' اور تسلسل سے تعلق ہے، اور وہ حسب ذیل ہیں:

۱- روزے جو قضا ہو گئے ہیں اور رمضان میں ادا نہیں کئے جا سکے ہوں، ظاہریہ اور حسن بصریؒ کے نزدیک ان میں تسلسل واجب ہے، مگر قرآن مجید میں چونکہ مطلقاً ان ایام کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے، مسلسل قضا روزے رکھنے کی شرط عائد نہیں کی گئی ہے، **فعدة من ايام اخر** (بقرہ:۱۸۴) اس لئے ائمہ اربعہ کے نزدیک رمضان کے قضا روزوں کو مسلسل رکھا جانا ضروری نہیں، البتہ مستحب طریقہ ہے کہ یہ روزے بھی مسلسل رکھے جائیں۔(۵)

۲- کفارۂ ظہار کے روزوں کی چونکہ خود قرآن پاک میں صراحت ہے کہ روزے مسلسل رکھے جانے چاہئیں (مجادلہ:۴) اس لئے روزوں کا مسلسل رکھا جانا ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر درمیان میں عیدالاضحیٰ کا فصل آگیا تو بھی کفارہ ادا نہیں

---

(۱) مولانا رشید احمد گنگوہیؒ: الكوكب الدرى: ۲۵۵

(۲) امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تخریج ان الفاظ میں کی ہے: **من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له**، اور امام ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: **من لم يجمع الصيام من الفجر فلا صيام له**، امام مالکؒ نے اس روایت کو موقوف نقل کیا ہے۔

(۳) **بداية المجتهد** ۲۹۳/۱

(۴) **قواعد الفقه**: ۲۱۹

(۵) ملاحظہ ہو: فقہ حنفی کے لئے **مراقي الفلاح**: ۱۱۶، فقہ مالکی کے لئے: **بداية المجتهد** ۲۸۹/۱، فقہ شافعی کے لئے، **مغني المحتاج** ۴۴۵/۱، اور فقہ حنبلی کے لئے: **المغني** ۱۵۰/۲

ہو سکے گا۔(۱)

(تفصیل خود "ظہار" کے تحت مذکور ہوگی)

۳- اگر چند دنوں اعتکاف کی نذر مانی جائے، مثلاً ایک ہفتہ یا ایک ماہ کے لئے اعتکاف کی نذر مانی اور نذر مانتے ہوئے یہ بھی کہا کہ مسلسل ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا تو اتفاق ہے، کہ اس اعتکاف میں تسلسل ضروری ہوگا، مثلاً ایک ماہ کی نیت کی اور مختلف مہینوں میں ایک ہفتہ معتکف رہا تو کافی نہیں ہوگا اور اگر تسلسل کے بغیر مطلقاً ایک ہفتہ یا ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو احناف، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایام اعتکاف میں تسلسل ضروری ہے، شوافع کے یہاں اس صورت میں تسلسل ضروری نہیں۔(۲)

۴- اعتکاف اگر فاسد ہوگیا، اب جب اس کی قضا کرے تو احناف کے ہاں اب بھی ایام اعتکاف میں تتابع اور تسلسل ضروری ہے، یعنی جتنی مدت اعتکاف کی ندر مانی تھی، اس پوری مدت کا اعتکاف دوبارہ کریگا (۳) حنابلہ کے نزدیک اگر چند دنوں کے اعتکاف کی نذر مانی اور ایک دو دنوں ہی میں اعتکاف فاسد ہوگیا تو آخری دن کو ملا کر بقیہ ایام قضا کرے اور ان ایام میں تسلسل کو برقرار رکھے، اگر مسلسل اعتکاف کی نذر مانی تھی تو اب یا تو اسی طرح اعتکاف فاسد ہو جانے کے بعد آخری دن کو ملا کر بقیہ ایام کا اعتکاف کرے اور قسم کا کفارہ ادا کرے یا از سر نو روزہ رکھ لے۔(۴) شوافع کی رائے ہے کہ اگر نذر مانتے وقت تسلسل کی شرط لگائی تھی اور درمیان میں اعتکاف فاسد ہونے کی نوبت آگئی، تو اب از سر نو پوری مدت کا اعتکاف کرنا ہوگا، اور تسلسل کی شرط نہ لگائی تھی تو جتنے دن باقی رہ گئے ہیں، اتنے دن اعتکاف کر لے، یہی بات کافی ہو جائے گی۔(۵)

تثاؤب

تثاؤب کے معنی جمائی لینے کے ہیں، یہ چونکہ عموماً سستی اور نیند کی وجہ سے آتی ہے اور اس کی وجہ کسلمندی کا اظہار ہوتا ہے، انسان کا منہ بھی بھونڈے اور نامناسب انداز میں کھل جاتا ہے، اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسے ناپسند فرمایا: اور فرمایا کہ حتی الوسع اسے روکنے کی کوشش کرے، اس لئے کہ شیطان کو آدمی کی اس ہیئت سے خوشی ہوتی ہے۔(۶)

جمائی کے آداب میں سے یہ ہے کہ اس وقت جب منہ کھلے اپنا ہاتھ منہ پر رکھ لیا جائے (۷) نماز کی حالت میں اگر جمائی آجائے تو اس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی اور اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس لئے کہ جمائی میں آدمی کے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ غیر اختیاری طور پر یہ بات پیش آجاتی

(۱) الفتاوی الهندیه : ۵۱۲/۱، الباب العاشر فی الکفارة

(۲) ملاحظہ ہو : الدر المختار علی هامش الرد ۱۸۶/۲، الشرح الصغیر ۷۲۹/۱، کشاف القناع ۲/۳۱۴، نیز فقہ شافعی کے لئے دیکھی جائے : مغنی المحتاج ۱/۳۵۵۱

(۳) بدائع ۱۱۷/۲

(۴) کشاف القناع ۳۱۸/۲

(۵) مغنی المحتاج : ۳۵۴/۱

(۶) ترمذی ۱۰۳/۲، باب ماجاء ان الله یحب العطاس ویکره التثاؤب

(۷) الفتاوی الهندیه ۵۳/۱، باب مایفسد الصلوٰه ومالا یفسد ها

ہے جیسا کہ چھینک اور ڈکار وغیرہ کا حکم ہے (۱) نماز کی حالت میں بھی اگر جمائی آئے تو سینہ پر ہاتھ رکھا جائیگا اور ہاتھ کے پشت کا حصہ رکھا جائے گا، قیام کی حالت میں اس کام کے لئے دائیں ہاتھ کا استعمال کرے گا اور دوسری حالتوں میں بائیں ہاتھ کا۔(۲)

تثویب

''تثویب'' اعلان کے بعد دوسرے اعلان کو کہتے ہیں، اس لئے اذان کے بعد دوبارہ نماز کے اعلان اور اس کی طرف توجہ دلانے کو ''تثویب'' کہا جاتا ہے،(۳) اس ''تثویب'' کا آغاز علماء کوفہ نے کیا ہے، جو فجر میں اس کا اہتمام کرتے تھے، اسی لئے امام ابوحنیفہؒ نماز میں خصوصیت سے ''تثویب'' کے قائل تھے اور بقیہ نمازوں میں مکروہ اور غیر مشروع سمجھتے تھے، شاید امام ابوحنیفہؒ کے پیش نظر یہ بات رہی ہو کہ حضرت بلال ﷺ فجر کی اذان کے بعد پھر حضور ﷺ کو اٹھاتے تھے اور کہتے تھے، ''الصلوٰۃ خیر من النوم'' ائمہ ثلاثہ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اذان کے بعد مستقل طور کسی تثویب کے قائل نہیں ہیں، البتہ اذان میں ہی حی علی الصلوٰۃ و حی علی الفلاح کے بعد ''الصلوٰۃ خیر من النوم'' کا فقرہ کہنے کے حق میں ہیں اور اسی کو تثویب سے تعبیر کرتے ہیں،(۴) جس کی مشروعیت پر ائمہ اربعہ اور اُمت کا اتفاق ہے۔

مگر بعد کے علماء نے نماز سے عام سستی اور غفلت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس بات کو بہتر سمجھا ہے کہ تمام ہی نمازوں میں اذان کے بعد دوبارہ تثویب کی جائے۔(۵)

تثویب کے لئے ہر جگہ کے عرف اور وہاں کے مزاج کے مطابق جملے اور طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں، کہیں کھانسنا، کہیں ''الصلوٰۃ الصلوٰۃ'' اور کہیں ''اقامت اقامت'' وغیرہ۔(۶)

ہمارے زمانے میں تثویب کا حکم

فقہاء کی اس رائے اور صاحب ہدایہ کے بیان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ائمہ اربعہ میں صرف امام ابوحنیفہؒ فجر کی نماز کی حد تک تثویب کے قائل ہیں اور دوسری نمازوں میں وہ بھی اس کو بدعت کہتے ہیں، دوسری طرف کتاب وسنت میں اس کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا اور نہ عہد صحابہؓ میں اس کا تعامل، بلکہ مجاہد نے ابن عمر ﷺ سے نقل کیا ہے کہ وہ ایک مسجد میں داخل ہوئے، جہاں اذان دی جاچکی تھی، ابن عمرؓ نماز پڑھنا ہی چاہتے تھے کہ موذن نے تثویب کہی، ابن عمرؓ مسجد سے نکل گئے، کہا کہ مجھے اس بدعتی کے پاس سے لے چلو اور وہاں نماز ادا نہیں کی۔(۷)

ہمارے زمانہ کا تجربہ ہے کہ عموماً اس قسم کی تثویب رفتہ رفتہ بدعت اور احداث فی الدین کا باعث بن جاتی ہے، جس کے دل میں نماز کی اہمیت ہوتی ہے وہ اس کے بغیر بھی نماز پڑھ لیتے

---

(۱) حوالہ سابق : ۵۲، الفصل الثانی فیما یکرہ فی الصلوٰۃ ومالا یکرہ، مراقی الفلاح علی ھامش الطحطاوی : ۱۹۳

(۲) الکفایہ علی الھدایہ : ۴۸، مطبع احمدی، دہلی

(۳) البحر الرائق : ۱/۲۶۰

(۴) المیزان الکبری للشعرانی : ۱/۱۵۷، کتاب الصلوٰۃ

(۵) الھدایہ، باب الاذان الفتاوی الھندیہ : ۱/۹۲، باب الاذان

(۶) فتاوی عالمگیری ۱/۵۶، الفصل الثانی فی کلمات الاذان والاقامتو کیفیتھما

(۷) معارف السنن ۲/۲۰۵

ہیں اور جن کوتاہ ہمت، کم نصیب لوگوں کو اذان کی اثر انگیزیاں متوجہ نہیں کر پائے تو کون سی چیز ہے جو ان کو متوجہ کر سکے؟ اس لئے تثویب سے احتراز کرنا اور ایسی کوئی بنیاد قائم نہ کرنا ہی بہتر ہے اور بدعت کے سد باب کے پیش نظر ضروری ہے۔

خواص کے لئے اہتمام

امام ابو یوسفؒ نے ایوانِ حکومت کے ذمہ داروں اور خواص کے لئے اذان کے بعد خصوصی یاددہانی کو درست اور بہتر قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کی مصروفیت کا یہی تقاضا ہے، امام محمدؒ کی رائے اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ تمام لوگ مساوی اور یکساں حیثیت کے حامل ہیں۔(۱)

خواص اُمت سے مراد وہ لوگ ہیں جو اُمت کے کاموں میں مشغول رہتے ہیں اور جن کے عمل کی نقل کی جاتی ہے اور ان کی بے عملی عوام پر اثر انداز ہوتی ہے، شاید اسی لئے متاخرین کا رجحان اس کے جواز کی طرف ہے۔(۲)

تجارت

تجارت کے معنی کوئی سامان دوسرے کے ہاتھ بیچنے کے ہیں، تاکہ اس کے ذریعہ ضروریات زندگی کی تکمیل کی جاسکے، اسلام نے سود کو جس قدر ناپسندیدہ اور نادرست قرار دیا ہے، تجارت کو اتنا ہی پسند کیا ہے اور رزق کا حلال ذریعہ بتایا ہے، تاجروں کی فضیلت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ رسول اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: سچ بولنے والا امانت دار تاجر انبیاءؑ و صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔(۳)

لیکن اس کے ساتھ تاجر کی بڑی ذمہ داریاں بھی ہیں، ان میں پہلی اور بنیادی بات یہ ہے کہ وہ ناپ تول وغیرہ کے معاملے میں پختہ ہو صحیح پیمانے رکھتا ہو، خریدنے اور بیچنے کے لئے ایک ہی طرح کا پیمانہ استعمال کرے، قرآن مجید نے اس سے بے اعتنائی کو تباہی کا ذریعہ (ویل) قرار دیا ہے (التطفیف:۱۰) اور قرآن پاک سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کے لئے یہی بات عذاب الٰہی نازل ہونے کا سبب بن گئی۔(ہود:۸۴)

اسی طرح مناسب اور مقررہ نرخ پر مال بیچنا چاہئے، حالات سے فائدہ اٹھا کر غیر مناسب قیمت وصول کرنا، یا گراں فروشی کی غرض سے سامان روکے رکھنا کہ جب مہنگا ہوگا تو بیچیں گے، گناہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ باہر سے غلہ لا کر بیچنے والے کی روزی میں برکت دی جاتی ہے، اور گرانی کے انتظار میں غلہ روک رکھنے والا ملعون ہے،(۴) حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: گرانی کے انتظار میں غلہ کو روکنے والا بدترین بندہ ہے، اگر اللہ تعالیٰ نرخوں کو ارزاں کرتا ہے تو غمگین ہوتا ہے اور گرانی ہوتی ہے تو خوش ہوتا ہے۔(۵)

اسی طرح زیادہ قسمیں کھانا اور جھوٹی قسمیں کھانا ایسی چیزیں ہیں، جن سے آپ ﷺ نے سختی سے منع فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ قسم سے مال تجارت بکتا تو ہے، مگر برکت چھین لی جاتی

(۱) الهدایه ، باب الاذان ، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۲۱۴/۱ (۲) ویجوز تخصیص کل من کان مشغولا بمصالح المؤمنین ، خلاصة الفتاوی ۴۹/۱ ، فصل فی الاذان یہی بات علامہ شامی وغیرہ نے بھی لکھی ہے (۳) ترمذی ۲۲۹/۱، باب ماجاء فی التجار وتسمیة النبی ﷺ (۴) ابن ماجه : ۱۵۶، باب الحکرة و الجلب ، المجلد الاول (۵) بیهقی ، مجمع الزوائد ۱۰۱/۴

ہے، پھر فرمایا کہ تین شخص ہیں کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ نہ ان سے بات کرے گا، نہ ان کی طرف نگاہِ رحمت اٹھائے گا اور نہ انہیں گناہوں سے پاک کرے گا، ایک وہ جو تکبر سے کپڑا لٹکائے۔ دوسرے وہ جو احسان کر کے جتلائے اور تیسرے وہ جو جھوٹی قسمیں کھا کر مال بیچے۔(۱)

اسی طرح گاہک کو اچھا نمونہ دکھا کر خراب مال دینا نہایت ذلیل اور نامناسب حرکت ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا آدمی ہم میں سے نہیں،(۲) اسی لئے مال میں جو کچھ خامیاں اور عیب ہوں ان کا صاف صاف اظہار کر دینا چاہئے، چھپانا نہیں چاہئے، ایک حدیث میں ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص عیب دار چیز بیچے اور خریدار کو اس سے آگاہ نہ کرے وہ ہمیشہ اللہ کے غضب میں رہے گا، اور فرشتے اس پر لعنت کرتے رہیں گے۔(۳)

مبارک اور خوش نصیب ہیں وہ لوگ جو ان حقوق کی رعایت کے ساتھ تجارت کریں۔

(تجارت کے احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: بیع، احتکار، تناجش اور زکوۃ)

تجلیل

''جل'' (ج کے زبر اور پیش کے ساتھ)(۴) عربی زبان میں اس کپڑے وغیرہ کو کہتے ہیں جو جانور کے جسم پر اڑھایا جائے، تجلیل یہی لباس جانور کو پہنانے کا نام ہے، (۵) اسلام میں جانوروں کے مالک پر اس کا نفقہ واجب قرار دیا گیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک اونٹ کو دیکھا جس کی پیٹھ پیٹ سے چپک گئی تھی، آپ ﷺ نے فرمایا: ان مویشیوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، جب یہ سواری کے قابل ہوں تو ان پر سوار ہو، اور ان کو اس حال میں چھوڑ دو کہ کچھ دم خم باقی رہے۔(۶)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب جانور کو ٹھنڈک وغیرہ سے تحفظ کے لئے اس قسم کا اوڑھنا ضروری ہو جائے تو مالک کے ذمہ ہوگا کہ وہ اس کا نظم کرے۔

حج میں قربانی کے جانور (ہدی) پر اس قسم کا جو لباس ہو اسے قربانی کے بعد صدقہ کر دینا چاہئے، قصاب کو اجرت کے طور پر بھی یہ چیز نہیں دی جا سکتی۔(۷)

تجمیر

تجمیر کے معنی کسی خوشبودار چیز کی دھونی دینے کے ہیں، کفن دینے کا مستحب طریقہ ہے کہ کفن پہنانے سے پہلے کپڑے کو طاق عدد میں دھونی دی جائے، پھر کفن پہنایا جائے، (۸) لیکن یہ عدد پانچ سے زیادہ نہ ہونا چاہئے، اس لئے

(۱) ترمذی: ۲۳۰/۱، باب ماجاء فی من حلف علی سلعة کاذبا
(۲) ابو داؤد عن ابی ہریرة: ۴۸۹/۲
(۳) ابن ماجہ: ۱۵۹/۱
(۴) القاموس المحیط: ۱۲۶۴
(۵) مختار الصحاح: ۱۰۸
(۶) ابو داؤد عن سہیل بن حنظلہ، کتاب الجہاد، باب ما یؤمر بہ من القیام علی الدواب و البہائم ۳۴۵/۱
(۷) الفتاوی الہندیہ ۳۴/۱، باب فی الہدی
(۸) قدوری: ۴۱

کہ حدیث میں اسی طرح منقول ہے، نیز کفن کے علاوہ غسل کے وقت اور روح نکلتے وقت دھونی دینا بھی مستحب ہے، کفن پہنانے کے بعد نہیں دینا چاہئے۔(۱) ——— یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص کا حالت احرام میں انتقال ہو جائے تو بھی یہی حکم ہے یعنی اس کو خوشبو وغیرہ لگائی جائے گی، یہی رائے امام مالکؒ کی بھی ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کا حکم ''محرم'' آدمی کی طرح ہوگا، یعنی اسے خوشبو وغیرہ نہیں لگائی جائے گی،(۲) امام شافعیؒ کی اس حدیث سے تائید ہوتی ہے کہ ایک شخص حضور اکرم ﷺ کے ساتھ تھے وہ حالت احرام میں تھے، اونٹنی نے ان کی گردن توڑ دی، آپ ﷺ نے فرمایا، ان کو پانی اور بیری کے ذریعہ غسل دو، ان کے دونوں کپڑوں میں انہیں کفن دو اور خوشبو نہ لگاؤ، نیز ان کے سر کو نہ ڈھانکو، یہ قیامت کے دن لبیک کہتے ہوئے اٹھیں گے۔(۳)

تجہیز

مردہ کی تدفین وتکفین وغیرہ کا سامان کرنے کو ''تجہیز'' کہا جاتا ہے۔(احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: دفن، کفن، قبر)

تحجیر

افتادہ زمین جو سرکاری املاک میں ہو، حکومت کی اجازت سے آباد کی جائے تو آباد کار کو اس پر حق مالکانہ حاصل ہو جاتا ہے، اسی کو فقہی اصطلاح میں ''احیاء موات'' کہا جاتا ہے۔

اسی سے متعلق ایک اصطلاح ''تحجیر'' آتی ہے ''تحجیر'' اصل میں زمین کے گرد پتھر کی علامات رکھنے کو کہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ کسی شخص نے زمین میں کاشت تو شروع نہ کی، مگر اس کے گرد اس طرح پتھر کی علامت لگادی، تاکہ اس زمین پر اس کو قبضہ حاصل رہے تو کیا صرف اسی قدر اس کے اس زمین کے مالک بننے اور اصطلاح فقہ میں ''تحجیر'' کے لئے کافی ہو جائے گا؟ ——— فقہاء کی رائے ہے کہ صرف یہ قبضہ زمین پر ملکیت ثابت ہونے کے لئے کافی نہیں، اس لئے کہ حکومت کی طرف سے مالک بنائے جانے کا مقصد زمین کی آبادکاری اور ملک وقوم کو اس سے نفع پہونچنا ہے، البتہ اب وہ اس زمین پر کاشت کا زیادہ حقدار ہو جائے گا، اگر تین سال کے اندر اس نے عملاً کاشتکاری شروع کردی تو زمین کا وہ مالک بن جائے گا، ورنہ زمین اس سے واپس لے لی جائے گی۔(۴)

اسی طرح اگر حکومت نے کسی کو افتادہ وویران زمین جاگیر میں دیدی، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''اقطاع موات'' کہتے ہیں، تو امام ابوحنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک وہ ''احیاء موات'' ہی کے حکم میں ہے، اگر اس نے پتھروں کے ذریعہ زمین کو نشان زد کرلیا، لیکن اس کو آباد نہ کیا اور تین سال گذر گئے تو اب اس کا اس زمین سے حق جاتا رہا،(۵) مالکیہ کے نزدیک یہ حکومت کی طرف سے محض اس زمین کا مالک بنا دینا ہے، اس لئے وہ اسے آباد کرے یا نہ کرے، اس کا مالک ہوگا اور اس میں ہر طرح کے تصرف کا مجاز ہوگا۔(۶)

---

(۱) الفتاویٰ الهندیه ۱/۱۵۸، هدایه ۱/۱۵۸، ومابعدها
(۲) بدایة المجتهد ۱/۲۳۲، الباب الثالث فی الاکفان
(۳) بخاری عن ابن عباسؓ ۱/۱۶۹، باب کیف یکفن المحرم.
(۴) تبیین الحقائق ۶/۳۵
(۵) الشرح الصغیر : ۴/۹۰، ردالمحتار ۵/۱۰
(۶) المغنی : ۵/۲۷-۵۲۶

تحری

دو چیزوں میں سے صحیح تر اور لائق تر چیز کی تلاش کو لغت میں ''تحری'' کہتے ہیں ''طلب احری الامرین و اولا ھما'' (۱) اصطلاح شریعت میں ''تحری'' یہ ہے کہ کسی چیز میں پیدا ہونے والے اشتباہ میں اپنے تخمین وگمان کے ذریعہ ایک پہلو کو ترجیح دیا جائے اور اس طرح ''اشتباہ'' کم ہو جائے، (۲) ''تحری'' اسی وقت جائز ہے جب کہ مطلوبہ امر کو جاننے کے لئے اور کوئی ذریعہ باقی نہ رہ گیا ہو ''تحری'' کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا شرعاً درست ہوگا، البتہ تحری میں جو صحیح نتیجہ پر پہونچا وہ اس شخص کے مقابلہ جس نے غلط نتیجہ اخذ کیا بقول عالمگیری زیادہ اجر کا حقدار ہوگا۔ (۳)

استقبال قبلہ میں تحری

نماز میں قبلہ کی طرف رخ کرنا اور جو مکہ میں موجود ہوں اور کعبہ کو دیکھتے ہوں ان کے لئے دیکھنا ضروری ہے اسی کو ''استقبال'' کہتے ہیں، لیکن اگر کبھی کوئی شخص ایسی صورت حال سے دوچار ہو جائے کہ قبلہ کا پتہ ہی نہ چل سکے، نہ کوئی شخص ہو جس سے پوچھا جائے نہ کوئی علامت ہو جس سے سمجھا جائے، نہ کوئی مشینی ذریعہ ہو جس سے سمت معلوم کی جائے، ان حالات میں حکم ہے کہ اپنے دل کا رجحان دیکھے، جس طرف طبیعت کا غالب میلان ہو کہ یہی سمت قبلہ ہے، اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھے، پھر اگر نماز کی ادائیگی کے بعد معلوم ہو کہ اس کا رخ غلط تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں، امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ نماز لوٹا لے۔ (۴)

مختلف احادیث سے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، حضرت معاذ بن جبل ﷺ سے مروی ہے کہ ہم لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اقتداء میں ابر آلود دن میں نماز ادا کی، ہمارا رخ قبلہ کی طرف نہ تھا، جس کا اندازہ اس وقت ہوا جب سورج روشن ہو چکا تھا، ہم لوگوں نے حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری نماز اللہ تعالیٰ کے یہاں اٹھالی گئی ہے، قد رفعت صلاتکم بحقها الی الله. (۵)

اسی قسم کی روایت حضرت ربیعہؒ (۶) اور حضرت جابر ﷺ سے بھی مروی ہے۔

یہ اس وقت ہے جب نماز کی تکمیل کے بعد غلطی کا علم ہو، اگر نماز کے درمیان ہی ہو جائے تو اسی حالت میں اپنا رخ بدل لینا چاہئے اور صحیح سمت میں متوجہ ہو جانا چاہئے، اس صورت میں بھی جو رکعتیں پہلے ادا کر چکا ہے، ان کو لوٹانے کی ضرورت نہیں، اس کی نظیر وہ حدیث ہے کہ مسجد قبا میں لوگ فجر کی نماز میں

---

(۱) کتاب التعریفات لسید شریف جرجانی، طحطاوی لکھتے ہیں: ھو تفریغ الوسع و الجھد لتمییز الطاھر عن غیرہ طحطاوی علی المراقی :۲۰

(۲) ھو تنقص الاشتباہ ای التکلف عند اشتباہ الامر من وجوہ، طلبة الطلبہ لابی علی النسفی

(۳) عالم گیری ۳۸۲/۵، ط: بیروت (۴) الھدایہ ۳۰۰/۱، ط کراچی (محقق نسخہ)

(۵) مجمع الزوائد ۱۵/۲، ترمذی، باب الاجتھاد فی القبلة

(۶) مستدرک حاکم، یہ تینوں ہی روایت سند کے اعتبار سے مجروح ہے، پہلی روایت میں ابوعسیلہ دوسری میں اشعث بن سعید اور تیسری میں محمد بن سالم پر محدثین نے کلام کیا ہے، مگر یہ سب روایتیں مجموعی اعتبار سے ایک دوسرے کے لئے باعث تقویت ہو کر قابل استدلال ہیں۔

مصروف تھے کہ اسی درمیان آپ ﷺ کے منادی نے اعلان کیا کہ بیت المقدس کے بجائے خانہ کعبہ قبلہ بنادیا گیا ہے، چنانچہ اسی حالت نماز میں لوگ ''شام'' کی طرف سے رخ بدل کر کعبہ کی سمت متوجہ ہو گئے۔(۱)

اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ اسلام میں استقبال کعبہ کی حیثیت ہرگز کعبہ کی پرستش اور اس ''عمارت'' کی عبادت کی نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصود صرف اس قدر ہے کہ مسلمانوں میں مرکزیت اور نظم باقی رہے اور ان کی عبادت بھی اس کا شاہکار ہو کہ اگر ایسا حکم نہ دیا جاتا تو مسجدیں اور نمازیں ایک عجیب انتشار کا منظر پیش کرتیں، یہی وجہ ہے کہ استقبال قبلہ میں غلطی کے باوجود نماز کو کافی قرار دیا گیا، اگر عبادت مقصود ہوتی، تو ضرور تھا کہ نماز لوٹانا ہوتی، اس لئے کہ نماز کا اصول مقصود ہی حاصل نہ ہوسکا، واللہ بریٔ مما یشرکون.

پاک وناپاک برتنوں اور کپڑوں کا اختلاط

اگر چند برتنوں میں پانی ہے، یہ معلوم ہے کہ ان میں کچھ ناپاک ہیں اور کچھ پاک، اور ان کا وضو یا پینے کے لئے استعمال کرنا ہے تو یہاں بھی فقہاء نے تحری کا حکم دیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر معلوم ہو کہ ان چند برتنوں میں اکثر برتن کے پانی ناپاک ہیں، تو اُسے وضو کے بجائے تیمّم پر اکتفا کرنا چاہئے، اگر اکثر برتن پاک پانی کے ہوں تو پھر قلب کا رجحان دیکھنا چاہئے، جس کی طرف طبیعت کا رجحان ہو جائے کہ یہ پاک ہوگا اسی سے وضو کرلے، تاہم بہتر اس صورت میں بھی یہ ہے کہ پانی کو بہادے یا باہم ملادے اور چوپایہ وغیرہ کے استعمال کے لئے رکھ دے اور تیمّم کر کے نماز ادا کرلے۔

اس کے برخلاف پینے کی غرض سے پانی لینے میں کم اور زیادہ کی قید نہیں ہے، اکثر برتن ناپاک ہی کیوں نہ ہو، پھر بھی طبیعت کا میلان جس طرف ہو اسی کو پیا جائے گا، یہی حال کپڑوں کے سلسلے میں بھی ہے، کچھ پاک اور ناپاک کپڑے مخلط ہو گئے ہوں تمیز مشکل ہوگئی ہو کہ کون ناپاک ہیں اور کون پاک ہیں؟ نماز پڑھنی ہے، اس کے سوا کوئی غیر مشتبہ کپڑا نہیں ہے تو تحری کر کے میلان قلب کے مطابق کپڑا پہن کر نماز ادا کرلے، گو مخلوط کپڑوں میں زیادہ ناپاک ہوں اور کم پاک۔(۲)

نماز کی رکعات میں شبہ

اگر کسی شخص کو نماز کے دوران شک ہو جائے کہ نہ جانے اس نے کتنی رکعات پڑھی ہے، تو اسے دیکھنا چاہئے کہ یہ شک اس کو اتفاقاً پیش آیا ہے، یا بار بار اس کی نوبت آتی رہتی ہے، اگر اتفاقاً اس کی نوبت آگئی تو نیت توڑ کر پھر سے نماز پڑھ لینی چاہئے، اور اگر اکثر وہ اسی کیفیت سے دوچار ہوتا رہتا ہے تو دیکھنا چاہئے کہ دل کا غالب رجحان کس طرف ہے، جدھر غالب رجحان ہے، سمجھے کہ اتنی رہی رکعت میں نے ادا کی ہے، اور اگر کسی طرف رجحان غالب نہ ہو سکے دونوں جہتیں برابر ہوں تو کمتر کا اعتبار کرنا چاہئے، مثلاً دو اور تین رکعت میں شبہ ہوگیا تو اس کو دو ہی شمار کرے اور دو رکعتیں مزید ادا کرے۔(۳)

---

(۱) بخاری عن عبد اللہ بن عمر، رقم الحدیث : ۴۰۳، باب ماجاء فی القبلة

(۲) مراقی الفلاح : ۲۳-۲۴، فصل فی التحری علی ھامش الطحطاوی

(۳) شرح وقایہ، باب سجود السھو

زکوٰۃ میں اشتباہ

اگر کسی شخص کو غریب جان کر زکوٰۃ ادا کی، لیکن بعد کو معلوم ہو کہ وہ مالدار ہے، یا مسلمان سمجھ کر زکوٰۃ ادا کی اور بعد کو علم ہوا کہ وہ کافر ہے، اسی طرح اس نے غیر ہاشمی سمجھ کر زکوٰۃ دیا اور تحقیق کے بعد اس کے ہاشمی ہونے کا علم ہوا، نیز تاریکی میں کسی کو زکوٰۃ ادا کی اور اجنبی سمجھا اور بعد کو یہ بات کھلی کہ وہ خود اس کا بیٹا یا اس کی بیوی ہے، ان تمام صورتوں میں ان کی نیت اور ابتدائی تحقیق (تحری) کے مطابق زکوٰۃ ادا ہو جائیگی: **ولو دفع بتحر لمن ظنه مصرفا فظهر بخلافه اجزأه** .(۱)

(تحری سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے عالم گیری باب التحری ۳۸۲/۵-۳۸۵ ملاحظہ کی جائے)۔

تحریر

''تحریر'' کے معنی غلام کو آزاد کرنے کے ہیں، غلام آزاد کرنے کی فضیلت اور اسلام کی طرف سے اس کی حوصلہ افزائی کا ذکر ''اعتاق'' کے تحت کیا جا چکا ہے ـــــ اسلام میں غلامی کی حقیقت، آزادی کے تصور وغیرہ موضوعات پر ''رق'' اور ''حریت'' کے الفاظ دیکھے جا سکتے ہیں۔

تحریم

''تحریم'' کے معنی حرام کر لینے کے ہیں۔

نماز میں تحریمہ اور اس کے الفاظ

اسی مناسبت سے نماز کے آغاز میں جو ''اللہ اکبر'' کہا جاتا ہے اسے ''تحریمہ'' کہتے ہیں، اس لئے کہ نمازی اللہ اکبر کہتے ہی بہت سی چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے جو اس عبادت کے آغاز سے پہلے اس کے لئے حلال تھیں، حدیث میں ہے کہ تکبیر (اللہ کی کبریائی بیان کرنا) نماز کا تحریمہ ہے، **تحریمها التکبیر** .(۲)

تکبیر تحریمہ کے فرض ہونے پر علماء کا اتفاق ہے(۳) البتہ اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر تحریمہ کے طور پر کیا کلمہ کہا جائے گا؟ امام مالکؒ کے یہاں ضروری ہے کہ ''اللہ اکبر'' کہے، اس کے علاوہ کوئی دوسرا کلمہ کہنا کافی نہیں، امام شافعیؒ کے یہاں ''اللہ اکبر'' کے علاوہ ''اللہ الاکبر'' (الف لام کے اضافہ کے ساتھ) بھی کہا جا سکتا ہے، امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ ''اللہ الکبیر'' بھی کہہ سکتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ ہر اس کلمہ سے نماز کا آغاز ہو سکتا ہے جو اللہ کی عظمت، کبریائی اور جلالت شان کو ظاہر کرتا ہے، مثلاً ''اللہ اعظم'' ''اللہ اجل'' وغیرہ۔

حافظ ابن رشد کے بقول اصل اختلاف یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے: ''**تحریمها التکبیر**'' (نماز کا تحریمہ تکبیر ہے) امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ وغیرہ نے اس کا مفہوم یہ سمجھا کہ ایسا کلمہ ہونا چاہئے، جس میں لفظ ''کبر'' موجود ہو، جیسے ''اکبر'' الاکبر''، ''کبیر'' اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا

(۱) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی : ۳۹۳

(۲) رواه الترمذی عن علی و ابی سعید الخدری و عائشةؓ ۵/۱، باب ماجاء فی ان مفتاح الصلوة الطهور

(۳) المیزان الکبریٰ للشعرانی ۱۶۰/۱، باب صفة الصلوٰة

تعامل بھی یہ رہا ہے کہ ہمیشہ اللہ اکبر کہتے ، امام ابوحنیفہؒ اس سے ''تکبیر'' کا مفہوم اور معنی اخذ کرتے ہیں کہ تکبیر کے معنی بڑائی کرنے کے ہیں، اس لئے کوئی بھی لفظ جس سے اللہ کی عظمت و کبریائی کا اظہار ہو کافی ہے، البتہ بہتر اور مسنون طریقہ یہی ہے کہ ''اللہ اکبر'' ہی کہا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ عبدالرحمٰن سلمی سے مروی ہے کہ انبیاء کرام اپنی نماز کا آغاز ''لا الہ الا اللہ'' سے کرتے تھے،(۱) اور ابو العالیہ سے مروی ہے کہ انبیا علیہم السلام کی نماز کا آغاز توحید، تسبیح، اور ''لا الہ الا اللہ'' کے کلمات سے ہوتا تھا۔(۲)۔اس کے علاوہ امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے ''وذکراسم ربہ فصلی'' (اور اپنے رب کے نام کا ذکر کیا پھر نماز ادا کی) کی آیت سے استدلال کیا ہے کہ نماز کے آغاز کے لئے مطلقاً اللہ کا نام لینا کافی ہے۔(۳)

حرام کرنا اللہ ہی کا حق ہے

اس لفظ کے تحت جو بحث کی جانی چاہئے اس میں ایک اہم اور اُصولی بحث یہ ہے کہ حرام وحلال کرنا صرف اللہ کا حق ہے، جمہور، امیر ووالی اور پارلیامنٹ کسی کو حق نہیں ہے کہ وہ کسی چیز کو بہ طور خود حلال یا حرام کر لے، یہاں تک کہ خود اللہ کے پیغمبر اور نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی اس کا اختیار نہ تھا ۔۔۔۔۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم نے ایک دفعہ شہد نہ کھانے ، یا بعض روایات کے مطابق اپنی باندی سے جنسی تعلق نہ رکھنے کی قسم کھائی تھی اور اس طرح گویا عملاً آپ ﷺ نے اپنے اوپر ایک ایسی چیز کو حرام کر لیا تھا جو مباح اور جائز تھی، تو قرآن نے فوراً تنبیہ کی کہ آپ ﷺ اپنی ازواج کی خوشنودی کے لئے ایک ایسی چیز کو حرام کر لیتے ہیں جسے اللہ نے حلال کیا ہے؟ لم تحرم ما احل اللہ لک تبتغی مرضات ازواجک . (التحریم-۱)

عیسائیوں کا عقیدہ تھا کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے جو خدا کا ایک انسانی ظہور تھے،(العیاذ باللہ) آسمان پر جاتے ہوئے اپنے حوارییں اور تلامذہ کو یہ اختیار بھی سونپ دیا تھا وہ جسے چاہیں حلال وحرام ٹھہرائیں، جیسا کہ انجیل متی میں ہے:

> ''میں تم سے سچ کہتا ہوں، جو کچھ تم زمین پر باندھو گے وہ آسمان پر بندھے گا اور جو کچھ تم زمین پر کھولو گے وہ آسمان پر کھلے گا''۔

چنانچہ اسی عقیدہ کے پیش نظر یہود ونصاری نے حلال و حرام کی پوری لگام اپنے علماء واحبار کے ہاتھ میں دے رکھی تھی، قرآن مجید نے اس پر سخت تنقید کی اور اس کو شرک قرار دیا:

> ''ان لوگوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے احبار ورہبان اور مسیح بن مریم کو خدا بنالیا، حالانکہ ان کو صرف ایک خدا کی عبادت کا حکم دیا گیا تھا ، جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں ،اللہ کی ذات ان مشرکانہ باتوں سے پاک ہے''۔
> (التوبہ-۳۱)

حضرت عدی بن حاتم نے جو اسلام قبول کرنے سے پہلے عیسائی تھے اپنا اشکال پیش کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! وہ اپنے احبار کی عبادت تو نہیں کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیوں نہیں؟ ان راہبوں نے ان پر حلال کو حرام اور حرام کو حلال کیا اور ان

(۱) بذل المجھود ۳۹/۱

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۱۵/۱، حدیث نمبر ۲۴۶۳

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳۷۲/۵

لوگوں نے ان کے حکم کی پیروی کی، یہی تو ان کی عبادت ہے۔(۱)

اسی طرح مشرکین کے طرز عمل پر تنقید کرتے ہوئے ارشاد ہوا:

''بتاؤ تم نے یہ بھی سوچا کہ اللہ نے تمہارے لئے جو رزق نازل کی ہے، اس میں سے تم نے کسی کو حرام اور کسی کو حلال ٹھہرا لیا، بتاؤ کیا اللہ نے تمہیں اس کی اجازت دی ہے، یا تم خدا پر جھوٹ گھڑ رہے ہو''۔ (یونس:۱۵۰)

دین میں شدت وغلو اور حلال و مباح چیزوں کو خود پر حرام کر لینا اور اسے احتیاط وتقویٰ کا نام دینا بھی ناپسندیدہ اور قرآن پاک کی زبان میں ''اعتداء'' ہے، مسلمانوں کو مخاطب کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالباً اسی قسم کے غلو آمیز طرز عمل کی اس آیت میں مذمت کی گئی ہے:

''اے مومنو! ان پاکیزہ چیزوں کو حرام نہ کرلو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں، اور نہ حد سے متجاوز ہو جاؤ (**لاتعتدوا**) بیشک اللہ حد سے گذر جانے والوں کو پسند نہیں کرتا، اللہ کی عطا کردہ حلال و پاکیزہ رزق کھاؤ اور اس خدا سے ڈرتے رہو، جس پر تم ایمان لائے ہو''

(المائدہ:۸۷-۸۸)

البتہ جن چیزوں کا کسی واقعی دلیل کی بنا پر حلال یا حرام ہونا مشتبہ ہو اس سے احتیاطاً بچنا چاہئے، کہ عین ممکن ہے کہ ایسی مشتبہ چیزوں کا اختیار کرنا رفتہ رفتہ کسی حرام میں پڑنے کا ذریعہ بن جائے، آپ ﷺ نے فرمایا:

''حلال وحرام واضح ہے، ان دونوں کے درمیان کچھ چیزیں مشتبہ ہیں، جن کے بارے میں بہت سوں کو نہیں معلوم کہ یہ حلال ہیں یا حرام تو جو شخص اپنے دین اور آبرو کے حفاظت کی لئے اس سے باز رہا، وہ سلامتی میں رہے گا، اور جو ان میں سے کسی چیز میں مبتلا ہو گیا تو اندیشہ ہے کہ وہ حرام میں پڑ جائے گا جس طرح کوئی شخص ممنوعہ چراگاہ کے گرد و پیش چراتا ہے تو ان کے اندر داخل ہو جانے کا امکان رہتا ہے، اور آگاہ ہو جاؤ! بادشاہ کی کوئی ممنوعہ چراگاہ ہوتی ہے اور اللہ کی ممنوعہ چراگاہ حرام ہے۔(۲)

(تحریم حلال کے سلسلے میں اس کتاب میں ''اباحت'' کی بحث بھی ملاحظہ کرلی جائے)۔

تحصیب

منیٰ اور مکہ کے درمیان ایک وادی ہے، جو ''ابطح'' یا ''محصب'' سے موسوم ہے، اس وادی میں ٹھہرنے اور توقف کرنے کو ''تحصیب'' کہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفاء ثلاثہ نے منیٰ سے مکہ جاتے ہوئے حج کے موقع پر اس وادی میں تھوڑی دیر توقف فرمایا:(۳) اس لئے اس وادی میں تھوڑی دیر کے لئے اترنا سنت ہے۔(۴)

تحقیق

تجوید کی اصطلاح میں تحقیق یہ ہے کہ ہر حرف کو اس کا پورا پورا حق دیتے ہوئے ادا کیا جائے، اشباع، اظہار، تشدید، حروف کے مخارج وغیرہ پوری طرح واضح اور نمایاں کئے جائیں، اس

(۱) سنن ترمذی ۲/۱۴۰، ابواب التفسیر

(۲) ترمذی ۱/۲۲۹، باب ماجاء فی ترک الشبہات

(۳) مسلم عن ابن عمر، البتہ حضرت عائشہؓ کی رائے ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا نزول فرمانا محض آسانی کے لئے تھا، نیل الاوطار ۵/۸۳

(۴) بدائع الصنائع ۲/۲۲۶

میں زیادہ مبالغہ اور تکلف کو ناپسند کیا گیا ہے، البتہ تعلیم کی غرض سے طلبہ سے اس قسم کی محنت کرائی جاسکتی ہے۔

لیکن اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ اس اہتمام میں ایسا نہ ہو کہ آدمی بجا و بے جا وقف کرنے لگے، جیسے ''نستعین'' میں ''ت'' پر ٹھہر جائے وغیرہ۔(۱)

تحقیق مناط

''مناط'' کے معنی کسی حکم کی علت اور سبب کے ہیں مثلاً شراب نشہ کی وجہ سے حرام ہے، اس لئے نشہ کی حیثیت ''مناط'' کی ہے اور ''مناط'' کو علماء اصول ''جامع، علت، امارت، داعی، باعث، مقتضی، موجب، مدار اور مشترک'' وغیرہ مختلف الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، اور ''تحقیق'' کے معنی ثابت اور محقق کرنے کے ہیں۔ تحقیق مناط یہ ہے کہ:

(الف) نص یا اجماع کے ذریعہ کسی خاص مسئلہ کی بابت جو حکم ثابت ہے اسی طرح کے دوسرے مسائل پر غور کیا جائے کہ یہی صورت اس پر بھی منطبق ہوتی ہے یا نہیں، مثلاً قرآن مجید نے ''چور'' کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے، اب دیکھا جائے کہ جیب کترے (طرار) اور کفن چور (نباش) پر بھی یہی ''چور'' کا لفظ صادق آتا ہے یا نہیں؟ اور اس پر بھی چوری کی سزا نافذ ہوگی یا نہیں۔؟

(ب) نص یا اجماع کے ذریعہ کسی امر کی بابت جو وصف مطلوب اور ضروری ہونا ثابت ہو مختلف افراد کے متعلق اس بات کی تحقیق کی جائے کہ اس میں بھی یہ وصف پایا جاتا ہے یا نہیں؟ مثلاً اس بات پر اجماع ہے کہ ایسے ہی دو شخصوں کی گواہی پر فیصلہ ہوگا جو ''عادل'' بھی ہو، اب کسی خاص معاملے کی بابت گواہی کی تحقیق کے لئے قاضی فیصلہ کرے کہ یہ گواہ ''عدل'' کے وصف سے متصف ہیں یا نہیں؟ یہ بھی ''تحقیق مناط'' ہی ہے۔

(ج) کسی حکم کے متعلق جو ''علت'' نص کی صراحت یا اجماع سے ثابت ہو یہ فیصلہ کیا جائے کہ وہی علت ایسے کن امور میں پائی جاتی ہے، جن کے متعلق نص یا اجماع موجود نہیں ہے، مثلاً شراب کی حرمت کی علت ''نشہ'' ہے، اس پر اتفاق ہے، اب ہر زمانہ میں ایسے جو بھی مشروب ایجاد ہوں کہ ان میں ''نشہ'' پایا جاتا ہو علماء اس علت کی بناء پر فیصلہ کریں گے کہ وہ حرام ہے۔

''تحقیق مناط'' اجتہاد کی وہ قسم ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی اور جس کے لئے یہ بھی مطلوب نہیں کہ اس کے اندر اجتہاد کی تمام صلاحیتیں موجود ہوں اور امام غزالیؒ کے بقول وہ لوگ بھی اس طریق استدلال کے قائل ہیں جو قیاس کو حجت نہیں مانتے ہیں اور اس کے منکر ہیں۔(۲)

تحکیم (ثالثی)

''حکم'' کے معنوں میں سے ایک معنی فیصلہ بھی ہے، اسی سے ''تحکیم'' ہے، تحکیم کے معنی فیصلہ کا مجاز گردا ننے کے ہیں، دو فریق اپنے باہمی نزاع کو طے کرنے کی غرض سے کسی شخص یا جماعت کو ثالث بنائیں کہ وہ ان کے اس معاملہ میں فیصلہ

(۱) الاتقان فی علوم القرآن ۱/۲۸۰

(۲) ملخص از : معارف السنن ۱/۶۱-۶۲، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، الموافقات

کردے ، یہی اصطلاح میں تحکیم ہے ، تحکیم کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے (نساء: ۳۵) اور سنت رسول ﷺ سے بھی کہ خود آپ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کو غزوۂ بنوقریظہ کے موقع سے حکم بنایا اور اس پر اُمت کا اجماع بھی ہے۔(۱)

"حکم" کے سلسلے میں بعض ضروری احکام اس طرح ہیں:

حکم وہی بن سکتے ہیں جو شرعاً گواہ بننے کے اہل ہوں، اس لئے مجنون اور بچہ حکم نہیں بن سکتا، نہ کافر مسلمانوں کا حکم ہوسکتا ہے، عورت چونکہ گواہ ہوسکتی ہے اس لئے حکم بھی ہوسکتی ہے۔

حقوق اللہ مثلاً، زنا، چوری وغیرہ کی حدود اور سزاؤں میں حکم کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، صرف حقوق الناس ہی میں حکم بنایا جاسکتا ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ فیصلہ تک فریقین نے اس کو حکم برقرار رکھا ہو، اگر فیصلہ سے پہلے پہلے کوئی ایک فریق بھی منحرف ہو جائے اور اس کا فیصلہ ماننے سے انکار کردے تو اب اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوسکے گا۔

اگر ایک سے زیادہ افراد کو حکم بنایا گیا تو فیصلہ اسی وقت نافذ ہوگا جب کہ سبھی اس پر متفق ہوں۔

اگر حکم کا فیصلہ قاضی کی نگاہ میں شرعاً غلط ہو تو وہ اسے رد کرسکتا ہے۔(۲)

اکثر فقہاء کے نزدیک حکم کا فیصلہ واجب العمل ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے یہاں فریقین کی رضامندی ہی سے اس پر عمل ہوگا،(۳) امام مالکؒ کے نزدیک اگر فریقین نے کسی کو حکم بنادیا تو فریقین باہمی رضامندی ہی سے اس تحکیم کو ختم کرسکتے ہیں، اگر تنہا اور ایک فریق رجوع کرے تو اس کے رجوع کرنے کا اعتبار نہ ہوگا۔(۴)

(قاضی کی طرف سے تحکیم اور خلع میں حکم کی حیثیت پر خود "خلع" کے تحت بحث کی جائے گی)۔

تحلیل

لغوی معنی "حلال کرنے" کے ہیں۔

طلاق مغلظہ میں تحلیل

جس عورت پر اس کے شوہر کی جانب سے تین طلاقیں واقع ہوجائیں، وہ اپنے شوہر پر مکمل طور پر حرام ہوجاتی ہے اور اب وہ عورت اسی وقت اپنے شوہر کے لئے حلال ہوتی ہے، جب:

۱- ابھی اس پر جو طلاق واقع ہوئی ہے اس کی عدت گذر جائے۔
۲- پھر کسی اور مرد سے صحیح طور پر نکاح کرلے۔(۵)
۳- نکاح کے بعد وہ مرد اس سے جنسی ملاپ کرے۔
۴- پھر وہ طلاق دیدے، یا اس کی موت واقع ہوجائے۔
۵- اور عورت اس شوہر کی موت یا طلاق کی عدت گذار لے۔

اسی کو "حلالہ" بھی کہتے ہیں، اور "تحلیل" بھی جو خود قرآن مجید سے ماخوذ ہے۔(البقرہ: ۲۳۰)

حلالہ کی نیت سے نکاح

آج کل یہ ایک غلط رسم چل پڑی ہے کہ لوگ اسی نیت

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ ۲۹/۴، الفصل الخامس فی التحکیم (۲) المیزان الکبریٰ: ۲۱۷/۲، کتاب الاقضیہ
(۳) تبصرۃ الحکام، ۴۳/۱، اردو زبان میں اس موضوع پر تفصیل کے لئے "اسلامی عدالت" تصنیف: مولانا مجاہدالاسلام قاسمی، دیکھی جاسکتی ہے ۳۳۱-۳۴۰، دفعہ ۵۲۲-۵۴۶
(۴) الشرح الکبیر للدردیر علی ھامش الدسوقی: ۲۱/۶
(۵) اگر نکاح فاسد ہوا، مثلاً ایک ہی گواہ کی موجودگی میں نکاح کیا تو یہ تحلیل کے لئے کافی نہ ہوگا۔

سے نکاح کرتے یا کراتے ہیں کہ مباشرت کے بغیر یا مباشرت کے بعد طلاق دیں گے اور عورت پھر سابق شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی، تو اگر مباشرت کے بغیر ہی طلاق دیدی تب تو وہ اپنے سابق شوہر کے لئے حلال ہی نہیں ہوگی، اس لئے کہ دوسرے شوہر کا ہم بستر ہونا ضروری ہے، حدیث میں ہے کہ حضرت رفاعہ کی بیوی جن کو ان کے پہلے شوہر نے تین طلاق دیدی تھی، حضرت رفاعہؓ سے جنسی اعتبار سے مطمئن نہ تھیں اور چاہتی تھیں کہ ان سے طلاق لے کر اپنے پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کرلیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنے اس ارادہ کا اظہار کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک تم ان کا اور وہ تمہارا شہد نہ چکھ لیں، یعنی ایک دوسرے سے جنسی لذت نہ اٹھالیں، "حتى يذوق عسيلتك وتذوق عسيلته."(۱)

اور اگر مباشرت کے بعد طلاق دی تو وہ اپنے شوہر کے لئے حلال تو ہوجائے گی مگر جس شخص نے حلالہ کی نیت سے نکاح کیا تھا اور جس نے کرایا تھا دونوں ہی سخت گنہگار ہوں گے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے لوگوں پر اللہ کی لعنت ہے" لعن الله المحلل والمحلل له "(۲) ہاں اگر کسی نے ایسی نیت کے بغیر نکاح کیا اور یوں ہی کسی وجہ سے طلاق دیدی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

تین طلاقوں کے بعد" حلالہ" کا یہ حکم دراصل ایک بڑی پاداش اور غیرت مند آدمیوں کے لئے شدید قسم کی سزا ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ آدمی ایسا سنگین اقدام کرتے وقت ذرا غور فکر اور عقل وشعور سے کام لے۔

نماز میں سلام پھیرنے کا حکم

حضرت ابوسعید خدری ؓ اور حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نماز کی تحریم تکبیر ہے، اور نماز کی تحلیل "سلام" "تحريمها التكبير وتحليلها التسليم"(۳) یعنی نماز کا آغاز تکبیر سے ہوتا ہے اور اختتام سلام پر، سلام کو "تحلیل" اس لئے کہا گیا کہ سلام پھیرتے ہی وہ تمام چیزیں نمازی کے لئے حلال ہوجاتی ہیں جو اب تک نماز کی حالت میں ہونے کی وجہ سے جائز نہیں تھیں۔

امام احمدؒ کے یہاں دائیں بائیں ہر دو سمت میں سلام پھیرنا امام اور مقتدی دونوں کے لئے اور امام مالکؒ کے یہاں صرف امام کے لئے فرض ہے، اس طرح امام مالکؒ کے یہاں مقتدیوں کا سلام مطلقاً اور امام کا دوسرا اور امام شافعیؒ کے یہاں امام ومقتدیوں کا صرف دوسرا سلام مسنون ہوگا، فرض نہ ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ہر دو کے لئے دونوں ہی سلام فرض تو نہ ہوں گے، مگر واجب ہوں گے، (۴) علامہ شامیؒ کے الفاظ میں بلاشبہ جو نماز بغیر سلام کے ختم کی گئی ہو ناقص ہے، کیونکہ واجب چھوٹ گیا ہے، لہٰذا اس کا لوٹانا واجب ہے۔(۵)

(۱) ترمذی ۲۱۳/۱ (۲) ابن ماجه ۱۳۹/۱

(۳) ترمذی ۶/۱، باب ماجاء مفتاح الصلوٰة الطهور (۴) الميزان الكبرىٰ للشعرانی ۱۸۳/۱، بداية المجتهد ۱۳۱/۱، واضح ہو کہ مالکیہ اور شوافع کے یہاں چونکہ واجب مستقل اصطلاح نہیں ہے، بلکہ فرض ہی کو واجب کہہ دیتے ہیں، اس لئے ان کتابوں میں واجب لکھا گیا ہے، اور امام ابوحنیفہ کی طرف عدم وجوب کی بلکہ میزان میں مسنون ہونے کی نسبت کردی گئی ہے (۵) الدر المختار مع رد المحتار ۴۴۶/۱

(اب رہا یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں سلام کے بجائے کیا فرض ہے؟ اور اس سلسلہ میں فقہاء کے دلائل کیا ہیں؟ تو انشاء اللہ لفظ "تسلیم" کے تحت اس کا ذکر کیا جائے گا)۔

کسی چیز کو حلال کرنا اللہ ہی کا حق ہے

"تحلیل" کے معنی کسی چیز کو جائز اور حلال قرار دینے کے ہیں۔

اسلام کی نگاہ میں توحید کا تقاضا صرف یہی نہیں ہے کہ خدا کو اس کی ذات اور اس کے اوصاف کمال میں یکتا اور ایک مانا جائے، بلکہ یہ بھی ہے کہ اپنے اختیار اور حقوق میں بھی وہ تنہا ہے اور کوئی اس کا شریک نہیں ہے، "حقوق" سے مراد ہے حلال وحرام کرنا وغیرہ، اس لئے اسلام میں صرف حاکمیت الٰہ کا تصور ہے، وہی سارے اختیارات کا سرچشمہ ہے، اللہ کے احکام سے آزاد ہوکر نہ فرد کو حق ہے کہ وہ کوئی قانون بنائے، نہ جمہور اور اسٹیٹ کو، کوئی بھی مملکت جس کی بنیاد اسلامی قانون پر ہو، اس کے قانون کا اصل اور بنیادی ماخذ کتاب اللہ اور سنت ہوگی جس چیز کی حرمت کتاب وسنت سے ثابت ہو، اس میں ادنی تبدیلی حرام ہے اور اصولی طور پر اس کو تسلیم کر لینا شرک۔ مصلحت اور عصری تقاضوں کے تحت صرف انہی احکام میں تبدیلی ہوسکتی ہے جو قیاس و مصلحت پر مبنی ہوں، کتاب وسنت سے ماخوذ نہ ہوں۔

(لفظ "تحریم" کے تحت اس موضوع پر گفتگو کی جا چکی ہے)

تحلیف

"تحلیف" کے معنی "قسم کھانے" کے ہیں، اسلامی قانون کے مطابق نزاعی معاملات میں کسی دعوی کو ثابت کرنے کے لئے پہلے مرحلے میں جس چیز کی ضرورت پڑتی ہے، وہ "بینہ" ہے، بینہ سے مراد مطلوبہ گواہی اور اگر یہ مہیا نہ کر سکے تو اب جس کے خلاف دعوی ہے (مدعا علیہ) اس سے قسم کھلائی جائے گی، اگر وہ قسم کھا کر اس دعوی کی صداقت سے انکار کردے تو دعوی خارج کردیا جائے گا، اور اگر قسم کھانے سے انکار کر جائے تو فیصلہ "مدعی" کے حق میں ہوگا۔

قسم اسی وقت کھلائی جائے گی جب از روئے قانون اسلامی اس دعوی کی گنجائش بھی ہو اور وہ صحیح ہو **الاستحلاف یترتب علي دعوی صحيحة** چند چیزیں ایسی ہیں، کہ جن میں امام ابوحنیفہؒ کے یہاں فیصلہ کا مدار صرف "بینہ" (مطلوبہ گواہی) ہے، قسم اور اس سے انکار پر فیصلہ نہیں ہوگا یعنی مدعی گواہی پیش نہ کر سکے تو مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

۱- اسلامی حدود یعنی زنا، چوری، شراب نوشی، تہمت اندازی میں۔
۲- نکاح منعقد ہونے میں۔
۳- طلاق کے بعد رجعت کے ثبوت میں۔
۴- ایلاء (چار ماہ یا اس سے زیادہ بیوی سے صحبت نہ کرنے کی قسم کھا لینے کے بعد رجوع کرنے کے متعلق)۔
۵- غلامی کے مسئلہ میں۔
۶- ولایت کے ثبوت میں۔
۷- دعویٰ نسب میں۔
۸- اور لعان میں۔(۱)

(۱) ملخص از : خلاصة الفتاوی ۴/۳۴، ۳۵، ۳۶

تحنیک

''حنک'' منہ کے اندرونی حصہ کو کہتے ہیں تحنیک یہ ہے کہ کوئی صالح اور نیک آدمی کھجور یا اس جیسی کسی میٹھی چیز کو اچھی طرح چبا کر باریک اور سیال بنا دے اور اسے نومولود بچہ کے منہ میں ڈال دے تا کہ معدہ تک پہونچ جائے، پھر بچہ کے لئے دعا کرے۔

یہ مستحب طریقہ ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ فرماتی ہیں کہ جب عبد اللہ بن زبیرؓ پیدا ہوئے تو میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آغوش میں رکھ دیا، آپ ﷺ نے خرما منگوایا اور چبا کر لعاب مبارک ان کے منہ میں لگایا اور تالوں میں ملا، نیز خیر و برکت کی دعاء فرمائی، (۱) ام المومنین حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے پاس بچے لائے جاتے، آپ ﷺ تحنیک فرماتے اور خیر و برکت کی دعا کرتے۔ (۲)

تحیۃ المسجد

''تحیۃ'' کے اصل معنی مبارکباد اور تحفہ پیش کرنے کے ہیں، اس طرح ''تحیۃ المسجد'' کے معنی ''مسجد کے رب کے حضور تحفۂ عبادت پیش کرنے'' کے ہوئے، انسان اپنے خالق کے لئے تحفۂ نماز ہی پیش کرسکتا ہے، اس لئے مسجد میں داخل ہوتے ہی دو رکعت نماز پڑھنا مسنون ہے، اسی کو ''تحیۃ المسجد'' کہتے ہیں، یہ دو رکعت نماز مسجد میں داخل ہونے کے فوراً بعد اس طرح پڑھنی بہتر ہے کہ ابھی بیٹھنے کی نوبت بھی نہ آئی ہو، چنانچہ ابوقتادہ ؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی مسجد میں داخل ہو تو بیٹھنے سے پہلے دو رکعت پڑھ لے، (۳) اگر مسجد میں داخل ہوتے ہی بیٹھنے سے پہلے ہی فرض یا کوئی اور نفل پڑھ لی تو اسی میں اس نماز کا ثواب بھی حاصل ہو جائے گا، البتہ جو لوگ خانہ کعبہ کو پہونچیں ان کے لئے نماز کے بجائے طواف ہے، اور اس کی حیثیت ''تحیۃ المسجد'' کی ہو جائے گی (۴) اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہونے کے بعد بیٹھ گیا تو اب شوافع کے نزدیک ''تحیۃ المسجد'' اس سے فوت ہوگئی، احناف کا مسلک ہے کہ ابھی بھی کھڑا ہو کر وہ ''تحیۃ المسجد'' ادا کرسکتا ہے۔ (۵)

کیونکہ حضرت ابوذر غفاری ؓ سے روایت ہے کہ میں مسجد میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں آیا، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا: ابوذر! تم نے نماز ادا کی؟ میں نے کہا نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کھڑے ہو اور دو رکعت نماز پڑھ لو، فقم فصل رکعتین (۶) یہاں کھڑے ہونے کا حکم صاف بتاتا ہے کہ حضرت ابوذر ؓ بیٹھ چکے تھے، اس کے بعد آپ ﷺ نے ان کو ''تحیۃ المسجد'' کے لئے حکم فرمایا۔

خطبۂ جمعہ کے دوران

خطبۂ جمعہ کے دوران مسجد میں آنے والوں کو ''تحیۃ المسجد'' نہیں پڑھنی چاہئے، اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

(۱) زاد المعاد ۲/۲۰۹، کتاب الآداب
(۲) بخاری ۲/۸۸۷، باب وضع الصبی فی الحجر
(۳) بخاری، حدیث نمبر : ۴۴۴
(۴) نور الایضاح وتعلیقہ : ۹۴
(۵) معارف السنن ۳/۲۹۵
(۶) مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۲۹۵

نے ہر طرح کی نماز اور بات سے منع فرمایا ہے،(۱) بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ کسی مصروفیت، وقت مکروہ ہونے یا وضونہ ہونے وغیرہ کی وجہ سے "تحیۃ المسجد" نہ پڑھ سکتا ہو تو ایک مرتبہ "سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر" پڑھ لے۔(۲)

تحیۃ الوضوء

تحیۃ الوضوء بھی گویا اللہ کے حضور ایک نیک عمل کی توفیق پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے، یہ دو رکعت نفل نماز ہے، جو وضوء کے فوراً بعد ادا کرنی چاہئے۔

ومن الاداب ان یصله ای الوضوء بسبحة ای نافلة یصلی عقیبه نافلة ولو رکعتین .(۳)

ان دو رکعتوں کے سلسلہ میں بھی یہ حکم ہے، کہ اگر وضوء کے فوراً بعد کوئی فرض نماز پڑھ لی جائے یا کوئی دوسری نماز ادا کی جائے تو اسی میں تحیۃ الوضوکا بھی اجر حاصل ہو جائے گا اور امام کے خطبہ کے درمیان یہ نماز بھی نہیں پڑھی جائیگی۔(۴)

تخارج

علم الفرائض کی ایک اصطلاح ہے، ورثاء میں آپس کی رضامندی سے کسی وراث کا کوئی چیز لیکر بقیہ ترکہ سے دست بردار ہو جانا "تخارج" ہے، مثلاً ایک عورت نے شوہر، ماں اور چچا کو چھوڑا، شوہر نے مہر کے بدلہ اپنے حصہ موروثی سے سبکدوشی حاصل کر لی تو اب کل مال متروکہ چچا اور ماں میں تقسیم ہو جائے گا اور دونوں کو اسی تناسب سے ملے گی جس تناسب سے اصل مال میں دونوں کا حق تھا، چنانچہ تین تہائی کئے جائیں گے، دو حصے ماں کے لئے اور ایک حصہ چچا کا۔(۵)

تخریج مناط

نص یا اجماع سے کوئی حکم ثابت ہو، لیکن نص یا اجماع میں اس حکم کی علت کی صراحت نہ ہو اور نہ اس میں متعدد ایسے اوصاف پائے جاتے ہوں جو علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں، مجتہد اپنی رائے سے ان میں کسی وصف کو علت قرار دے یہ "تخریج مناط" ہے، جیسے "سودی اموال" کے متعلق معروف روایت ہے، جس میں سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور اور نمک کا ذکر ہے، کہ ان میں سے ایک ہی صنف کی شئی دوسرے کے بدلہ بیچی جائے، تو ضروری ہے کہ دونوں طرف سے مقدار بھی برابر ہو اور دونوں ہی طرف سے نقد ہو اور اگر ایک شئی اپنی مخالف صنف سے فروخت کی جائے تو مقدار میں کمی بیشی ہو سکتی ہے، لیکن دونوں طرف سے نقد ادائیگی ہوگی:

مثلاً بمثل سواء بسواء یدا بید فاذا اختلفت هذه الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید .(۶)

ان چھ چیزوں کے علاوہ دوسری کن چیزوں میں "سود" کا

---

(۱) الهدایه ۱۵۱/۱، باب الجمعه
(۲) دیکھئے: معارف السنن ۲۹۵/۳
(۳) کبیری: ۳۵، شارح منیه نے اس نماز پر تین احادیث صحیحین عن عثمان، مسلم عن عقبہ اور بخاری عن ابی ہریرۃ سے استدلال کیا ہے، ملاحظہ ہو: حوالۂ مذکور: ۳۵-۳۶
(۴) مراقی الفلاح: ۶۱، فصل فی تحیة المسجد و صلوٰة الضحی واحیاء اللیالی
(۵) السراجی فی المیراث: ۴۳
(۶) مسلم عن عبادہ بن صامتؓ: ۲۵/۲، باب الربوا

تحقق ہوگا اور ان چھ چیزوں میں وہ کون سا وصف پایا جارہا ہے، جس کی وجہ سے شارع نے ''ربا'' کو حرام قرار دیا ہے اس میں ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی علت 'طعم' اور 'ثمنیت'' ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ذخیرہ کئے جانے کے لائق ہونا (ادخار) اور غذائی شئی ہونا (اقتیات) اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں دو چیزوں کا جنس اور قدر (ذریعہ پیائش) میں یکساں ہونا وہ علت ہے جس کی وجہ سے ان کے باہمی تبادلہ میں برابری ضروری ہوجاتی ہے، پس یہی علت کا اخذ واستخراج کہلاتا ہے، جو اجتہاد میں سب سے اہم اور مشکل کام ہے۔

تخصیص

یہ اُصول فقہ کی ایک اصطلاح ہے، عام کے مصداق کو اس کے بعض افراد تک محدود کردینے کو تخصیص کہتے ہیں، ''**هو قصر عام على بعض مسمياته**'' (۱) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**احل الله البيع وحرم الربو**'' (البقرۃ: ۲۷۵) اس میں بیع کا لفظ دونوں طرح کی بیع کو شامل ہے، اس صورت کو بھی جس میں ربو ہو اور اس صورت کو بھی جس میں ربو نہ ہو، لیکن آگے **حرم الربو**' کی صراحت نے واضح کردیا کہ یہاں بیع سے غیر ربوی بیع ہی مراد ہے، یہ تخصیص ہے۔

تخصیص اور استثنا میں فرق

تخصیص سے قریب تر دو اور اصطلاحات ہیں، نسخ اور استثناء۔ نسخ اور استثناء میں فرق یہ ہے کہ تخصیص مستقل کلام ہوتا ہے اور استثناء مستقل کلام نہیں ہوتا، جیسے مذکورہ مثال میں **احل الله البيع** مستقل کلام ہے اور ''**حرم الربو**'' مستقل کلام، استثناء کلام کا جزو ہوتا ہے، نہ کہ مستقل کلام، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **والمحصنت من النساء الا ماملكت ايمانكم** (النساء: ۲۴) یعنی جو عورتیں کسی کے نکاح میں ہوں وہ حلال نہیں، سوائے ان کنیزوں کے جو جنگ میں ہاتھ آئیں، کہ گو ان کے شوہر دارالکفر میں موجود ہوں، پھر بھی وہ جن کے حصہ میں آئیں ان کے حق میں حلال ہیں، پس یہ '' **الا ماملكت ايمانكم**___ استثناء ہے نہ کہ تخصیص، کیونکہ یہ مستقل کلام نہیں ہے، بلکہ پہلے کلام کا جزو ہے، اسی لئے اہل علم نے تخصیص کے لئے شرط لگائی ہے کہ وہ کلام سابق کا جزء نہ ہو بلکہ مستقل کلام ہو۔ (۲)

تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق

نسخ اور تخصیص کے درمیان متعدد وجوہ سے فرق کیا گیا ہے، اور علامہ شوکانی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے (۳) جن میں سے چند اہم وجوہ یہ ہیں:

۱- تخصیص کسی حکم میں سے بعض افراد کی ہوتی ہے، اور نسخ تمام افراد سے بھی ہوسکتا ہے۔

۲- کسی حکم کے ثابت ہونے کے بعد اس کا ختم کردیا جانا نسخ ہے، اور تخصیص اکثر اہل علم کے نزدیک عام لفظ کی مراد کو واضح کرنا ہے۔

(۱) فواتح الرحموت : ۱/۳۰۰
(۲) فواتح الرحموت ۱/۳۰۰، کشف الاسرار : ۱/۳۰۶
(۳) دیکھئے : ارشاد الفحول : ۱۴۲/۱۴۳-۱۴۳

۳- نسخ شارع کے قول اور خطاب ہی سے ہوسکتا ہے، جبکہ تخصیص دلیل عقلی اور قرینہ سے بھی ہوتی ہے۔

۴- اجماع کے ذریعہ کسی حکم کی تخصیص ہوسکتی ہے لیکن اجماع ناسخ نہیں ہوسکتا۔

۵- عام کے بعد بلا تاخیر تخصیص کی جاسکتی ہے، اور نسخ میں ضروری ہے کہ منسوخ کے بعد کچھ فصل سے ناسخ کا نزول ہو۔

۶- تخصیص حکم عام ہی کی ہوسکتی ہے، نسخ عام کا بھی ہوسکتا ہے اور خاص کا بھی، جمہور کے نزدیک تخصیص اور نسخ دو الگ چیزیں ہیں، نسخ میں سابق حکم بالکل ہی متروک ہو جاتا ہے، اور تخصیص میں سابق حکم بعض افراد سے متعلق اور بعض افراد سے ختم ہو جاتا ہے، احناف کے نزدیک اگر مخصص کا ذکر بعد میں ہوا ہو متصلاً نہ ہوا ہو تو یہ بھی نسخ کے حکم میں ہے، اس اُصول کے تحت احناف اور شوافع کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہوا ہے، احناف کے نزدیک چونکہ عام اپنے مفہوم میں قطعی ہوتا ہے اور عام کی تخصیص نسخ کا درجہ رکھتی ہے ـــــ اور اصول یہ ہے کہ ناسخ کا ایک گونہ قوی اور مضبوط ہونا ضروری ہے، اس لئے قیاس اور خبر واحد (۱) کے ذریعہ قرآن مجید کے کسی عام حکم کی تخصیص درست نہ ہوگی، مثلاً حرم شریف کے سلسلہ میں ارشاد ہوا: من دخله كان آمنا (آل عمران: ۹۷) جو حدودِ حرم میں داخل ہوا وہ مامون ہوگیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرم میں داخل ہونے والا ہر شخص شرعاً مامون ہوگا، اور اس کو قتل کرنا درست نہ ہوگا، چنانچہ اسی بنا پر اگر قاتل ارتکاب جرم کے بعد حدود حرم میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کو حرم میں قتل نہ کیا جائے گا، البتہ ایسی صورتِ حال پیدا کردی جائے گی کہ وہ باہر نکلنے پر مجبور ہو جائے اور پھر اس سے قصاص لیا جائے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل سے جو حرم شریف میں قتل کے بعد داخل ہو جائے اس سے حرم ہی میں قصاص لے لیا جائے گا، وہ اس مسئلہ کو اس صورت پر قیاس کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص خاص حرم ہی میں کسی کو قتل کردے تو تمام فقہاء کسی رعایت کے بغیر وہیں اس پر قانونِ قصاص نافذ کرنے کے قائل ہیں۔

فقہائے احناف اس اُصول کی بناء پر شوافع کے اس استدلال کو غلط قرار دیتے ہیں کہ یہ قیاس کی بناء پر قرآن کے ایک عام حکم کی تخصیص اور اس کو منسوخ کردینا ہے۔ (۲)

البتہ اگر کسی دوسری آیت یا حدیث مشہور کے ذریعہ عام کے بعض افراد کی تخصیص کرلی گئی ہو تو اب اس عام کے تین افراد کے باقی رہنے تک قیاس یا خبر واحد کے ذریعہ اس کی تخصیص درست ہوگی، بشرطیکہ ایسی تخصیص نہ ہو کہ اس عام کے تین افراد بھی باقی نہ رہ جائیں۔ (۳)

تخصیص کے ذرائع

بنیادی طور پر تخصیص چار چیزوں کے ذریعہ ہوتی ہے، عقل،

(۱) ایسی حدیث مراد ہے کہ حضور ﷺ یا عہد تابعین سے آج تک ایک بڑی جماعت اس حدیث کی ناقل نہ ہو تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو " حدیث "

(۲) نور الانوار : ۷۰ ، مبحث العام (۳) مشکوٰۃ ، مقدمہ شیخ عبدالحق : ۳

احساس ومشاہدہ، عرف اور نص —— عقل سے تخصیص کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان اللہ علی کل شئی قدیر (البقرۃ:۲۰) عقل تقاضا کرتی ہے کہ "کل شئی" سے اللہ تعالیٰ کی ذات مستثنیٰ ہو، کہ قادر مطلق ہونا مقدور ہونے کے منافی ہے۔

احساس ومشاہدہ سے تخصیص کی مثال یہ ہے کہ ملکۂ سبا کے بارے میں فرمایا گیا: واوتیت من کل شئی (النمل:۲۳) لیکن ظاہر ہے کہ جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس تھا ملکۂ سبا کے پاس نہیں تھا۔

عرف سے تخصیص کی مثالیں بھی فقہاء کے یہاں ملتی ہیں، جیسے ارشاد ربانی ہے: والوالدات یرضعن اولادھن (البقرہ:۲۳۳) مگر اس سے شریف اور عالی حسب خواتین کو فقہاء نے خاص کیا، کہ ان پر دودھ پلانا واجب نہیں، کیونکہ نزول قرآن کے وقت یہی عرف تھا۔

تخصیص کا سب سے اہم ذریعہ نص ہے، جیسے ارشاد ہے: المطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء (البقرہ:۲۲۸) لیکن حاملہ خواتین کی بابت فرمایا گیا: واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ (الطلاق:۳)

اس طرح دوسری آیت نے پہلی آیت کے عموم میں تخصیص پیدا کردی۔

اہل علم نے تخصیص کے جن ذرائع کا ذکر کیا ہے ان کی تعداد ایک درجن سے بھی زیادہ ہے، اس سلسلہ میں تفصیل علامہ شوکانیؒ کی ارشاد الفحول اور ڈاکٹر محمد معروف الدوالیبی کی "المدخل الی علم اصول الفقه" میں دیکھی جاسکتی ہے، لیکن مجموعی طور پر وہ انہی چار اسباب تخصیص میں شامل ہیں۔

تخصیص اور تقیید میں فرق

بعض اوقات تخصیص وتقیید میں اشتباہ پیدا ہوجاتا ہے حالانکہ مطلق خود خاص کی ایک قسم ہے، کیوں کہ جیسے تخصیص لفظ عام کے شمول وعموم کو محدود کرتا ہے، اسی طرح تقیید سے مطلق کے شمول واطلاق میں تحدید ہوتی ہے، لیکن حقیقت میں یہ دو الگ اصطلاحات ہیں، تخصیص کے ذریعے کسی لفظ کے متبادر مفہوم میں تصرف کیا جاتا ہے اور تقیید کے ذریعہ اس مفہوم پر ایک گونہ اضافہ کیا جاتا ہے، جیسے مومن سے ایک فرد خاص مراد لیا جائے تو یہ تخصیص ہے اور مومن کے ساتھ عالم وجاہل اور مطیع وعاصی ہونے کی صفت بڑھادی جائے تو یہ تقیید ہے، مخصص ہمیشہ ایک پورا کلام اور جملہ ہوتا ہے، لیکن تقیید ایک لفظ سے بھی ہوسکتی ہے۔

تخصیص کلام کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی ہوسکتی ہے، جیسے احساس ومشاہدہ اور عادت، لیکن کسی کو مقید کرنا کلام ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

تخفیف

لغت میں نرمی پیدا کرنے اور ہلکا کرنے کو کہتے ہیں۔

شرعی احکام میں تخفیف کے اسباب

شریعت کوئی ایسا حکم نہیں دیتی جو انسانی فطرت کے خلاف اور ناقابلِ برداشت ہو، اسی کے پیش نظر بسا اوقات بعض ممنوع باتوں کی اجازت دے دی جاتی ہے، مثلاً سور اور مردار کھانا اسلام میں حرام ہے، لیکن اگر جان بچانے کے لئے اس کا کھانا ناگزیر ہی ہوجائے تو اس کی اجازت دی گئی ہے —— ان اسباب

میں سے بنیادی حیثیت کی حامل یہ چند صورتیں ہیں جو احکام میں آسانی اور سہولت پیدا ہونے کا ذریعہ بنتی ہیں۔

۱- سفر

سفر دو طرح کا ہے، ایک طویل، جس کے لئے ایک مخصوص مسافت درکار ہے، دوسرے مختصر جس کا اطلاق محض اپنے شہر یا قصبہ سے نکلنے پر ہوتا ہے، طویل سفر کی بناء پر جو آسانیاں پیدا ہوتی ہیں، ان میں یہ ہے کہ نماز میں قصر ہو جاتا ہے، رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور واپسی کے بعد قضا کرنے کی اجازت ہوتی ہے، قربانی کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے اور موزوں پر ایک شب و روز سے زیادہ تین دن ورات مسح کرنے کی اجازت مل جاتی ہے، اور وہ آسانیاں بھی جو آگے مختصر سفر کے سلسلے میں ذکر کی جارہی ہیں، مختصر سفر، یعنی ۴۸ میل سے کم کے سفر کی وجہ سے جمعہ و عیدین کی نماز اور جماعت واجب نہیں ہوتی، تیمم اور جانور پر نفل نماز پڑھنے کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سفر'')

۲- بیماری

بیماری کی وجہ سے بہت سی سہولتیں ملتی ہیں، تیمم کی اجازت، حسب ضرورت بیٹھ کر اور لیٹ کر نماز کی ادائیگی، جماعت واجب نہیں رہتی، رمضان میں روزہ توڑا جا سکتا ہے، کفارۂ ظہار واجب تھا تو بیماری کی وجہ سے روزہ کے بجائے مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر سکتا ہے، اعتکاف گاہ سے نکلنے کی گنجائش ہے، حج اور رمی جمار کے لئے کسی کو نائب بنا دینا کافی ہے، فدیہ ادا کر کے ممنوعات احرام کا ارتکاب جائز ہو جاتا ہے، البتہ فدیہ واجب ہوتا ہے، ناپاک اور حرام دوائیں جائز ہو جاتی ہیں اور معالج کے لئے جسم کے قابل ستر حصوں کا دیکھنا جائز قرار پاتا ہے۔

۳- اکراہ

(اکراہ کے احکام خود لفظ ''اکراہ'' کے تحت مذکور ہو چکے ہیں)۔

۴- بھول

(''نسیان'' کے تحت تفصیل دیکھی جائے)

۵- ناواقفیت

(''جہل'' ملاحظہ کیا جائے)

۶- دشواری و تنگی

ایسی چیزوں میں جن کا ابتلاء عام ہے اور ان سے بچنا مشکل ہے، سہولت پیدا کر دی جاتی ہے، جیسے مچھر، پسو وغیرہ کے خون کو ناپاک نہیں قرار دیا گیا، چاہے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں، سڑکوں کی مٹی اور اس کی چھینٹیں پاک قرار دی گئیں، ضرورتاً طلاق کی اجازت دی گئی، وغیرہ۔

(دیکھئے: ضرورت، مشقت)

۷- نقص

انسان میں کسی طرح کا جسمانی یا شعوری نقص بھی منجملہ ان اسباب کے ہے جن کی وجہ سے شریعت احکام میں تخفیف پیدا کرتی ہے، نابالغ بچوں اور پاگلوں پر دوسروں کو ولایت کا حق سونپا جانا، عورتوں کو جہاد، جمعہ اور جماعت وغیرہ کی ذمہ داری سے سبکدوش رکھنا۔(۱)

---

(۱) زین العابدین ابن نجیم مصری : الاشباہ والنظائر ، القاعدۃ الرابعہ : ۷۵-۷۳ ، ملخص

تخفیف کی مختلف صورتیں

پھر اس تخفیف کی مختلف صورتیں ہیں:

۱- اسقاط

کہ کسی فریضہ کو بالکل ہی ساقط کر دیا جائے، جیسا کہ اعذار کے پائے جانے کے وقت بعض عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے حیض ونفاس میں نماز وغیرہ۔

۲- تنقیص

کہ فریضہ میں کچھ کمی کر دی جائے، جیسا کہ سفر کی حالت میں نماز میں قصر کیا جاتا ہے۔

۳- ابدال

ایک طریقہ کو دوسرے سہل طریقہ سے بدل دینا، جیسے وضوء وغسل کے بجائے تیمم اور نماز میں قیام کے بجائے بیٹھ کر اور لیٹ کر نماز کی ادائیگی۔

۴- تقدیم

کسی فریضہ کو وقت سے مقدم کر دینا، جیسے عرفات میں ظہر و عصر کو جمع کر کے ادا کرنا۔

۵- تاخیر

کسی فریضہ کو اصل وقت سے مؤخر کر دینا، جیسے مزدلفہ میں مغرب وعشاء کو جمع کرنا۔ مریض کے لئے روزۂ رمضان کی حسب سہولت قضاء۔

۶- تغییر

کہ کسی عبادت کو باقی رکھتے ہوئے اس کے نظام میں تبدیلی پیدا کر دی جائے، جیسے خوف و اندیشہ کی حالت میں ''عمل کثیر'' کے ساتھ خاص ہیئت سے نماز کی ادائیگی۔

۷- ترخیص

عام اُصول کے خلاف کسی حکم میں رخصت اور اجازت، جیسے ڈھیلے سے استنجاء کرنے والے کے جسم پر عموماً نجاست، بالخصوص پائخانہ کا کچھ حصہ باقی رہ جاتا ہے، اس کے ساتھ بھی نماز کی ادائیگی درست ہے۔(۱)

تخییر

تخییر کے معنی اختیار دینے کے ہیں، مختلف معاملات میں شریعت نے اختیار کی گنجائش رکھی ہے۔

(لفظ ''خیار'' کے تحت اس کی تفصیل ملاحظہ کی جاسکتی ہے)

طلاق میں اختیار

اختیار کی ایک صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دیدے، مثلاً یہ کہے کہ تجھے اختیار ہے، یا کہے اپنے آپ کو طلاق دے لو، تو عورت کو اختیار ہوگا کہ اسی مجلس میں اپنے آپ پر طلاق واقع کر لے، مجلس سے مراد یہ ہے کہ اختیار دیتے وقت وہ جس حالت میں تھی اسی حالت میں خود کو طلاق دے لے، کسی دوسرے کام میں مصروف نہ ہو اور نہ اپنی جگہ سے ہٹی ہو، اگر وہ کسی دوسرے کام میں لگ جائے تو اب یہ اختیار باقی نہ رہے گا۔

(۱) زین العابدین ابن نجیم مصری : الاشباہ والنظائر ، القاعدۃ الرابعۃ : ۷۵-۸۳ سے ملخص

واضح ہو کہ اگر اس نے یوں کہا تھا: تجھے اختیار ہے، عورت نے کہا: میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا، یعنی تمہاری زوجیت سے علاحدہ ہوگئی تو اب اس پر ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اگر شوہر کی نیت تین طلاق کی تھی تو بھی تین طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اس لفظ میں تین طلاق مراد لینے کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر مرد نے کہا کہ تم طلاق اپنے آپ پر واقع کر سکتی ہو، عورت نے کہا: میں نے آپنے آپ کو طلاق دیا تو اب ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو حق ہوگا کہ چاہے تو اسے لوٹا لے، نیز اگر شوہر نے تین طلاق کا ارداہ کیا تھا تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔(۱)

اوپر طلاق کا اختیار صرف مجلس کی حد تک بتلایا گیا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب اس نے مطلقاً اختیار دیا ہو، اگر طلاق کا اختیار دیتے ہوئے یوں کہے: تمہیں اختیار ہے، جب بھی چاہو اپنے آپ کو طلاق دے لو تو اب یہ اختیار اس مجلس تک محدود نہیں رہے گا، اور نہ شوہر کے لئے گنجائش ہوگی کہ وہ یہ اختیار واپس لے لے، بلکہ عورت مجاز ہوگی کہ زندگی میں جب کبھی چاہے اپنے آپ کو طلاق دے لے۔(۲)

فقہ کی اصطلاح میں اسی کو ”تفویض طلاق“ کہتے ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے فقہ حنفی کے لحاظ سے ہندوستان میں فسخ نکاح کی دشواریوں اور پیچیدگیوں کے پیش نظر مشورہ دیا ہے کہ نکاح ہی کے وقت ”تفویضِ طلاق“ کا ایک ایسا متوازن فارم تیار کیا جائے اور اس پر مرد سے دستخط لے لیا جائے، کہ مرد کی ظلم و زیادتی کی صورت میں اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے عورت اپنے آپ پر طلاق واقع کر لے۔

تداخل

”تداخل“ کی بحث عام طور پر عقوبات اور سزاؤں میں آتی ہے، سزائیں (حدود) تین طرح کی ہیں، ایک وہ ہیں جن کا تعلق اللہ کے حقوق سے ہے۔ دوسری وہ ہیں، جن کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہے۔ تیسری وہ ہیں جن کا تعلق دونوں کے حقوق سے ہے، لیکن دونوں میں سے کوئی ایک پہلو اس میں غالب ہو۔

۱- ”حقوق اللہ“ سے متعلق سزاؤں کے جمع ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ مجرم کے دو یا اس سے زیادہ جرائم میں سے کسی ایک کی سزا قتل اور بقیہ کی اس سے کم تر ہو، مثلاً ایک شخص نے شراب پی، چوری کی اور شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا ارتکاب کیا، اب یہ تیسرا جرم سزائے موت کا موجب ہے اور پہلے دونوں جرائم میں ہاتھ کاٹنے یا کوڑے لگانے کی سزا ہے، اس صورت میں احناف، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سزاؤں میں تداخل ہو جائے گا، یعنی مجرم پر صرف سزائے موت جاری کی جائے گی، اور بقیہ دونوں سزائیں اس کے ذیل میں پوری ہو جائیں گی، امام شافعیؒ کے نزدیک سزاؤں میں تداخل نہیں ہوگا، کوڑے بھی لگائے جائیں گے، ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور پھر سزائے موت بھی جاری کی جائے گی۔

۲- دوسری صورت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی جرم موجب قتل نہ ہو، مثلاً ایک شخص نے شراب پی، اور چوری کی،

(۱) الهدايه ۲/۳۵۶-۳۵۸، فصل في الاختيار

(۲) هدايه : ۲/۳۵۶-۳۵۸، فصل في الاختيار

اس صورت میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا ، دونوں سزائیں دی جائیں گی ، البتہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک پہلے نسبتاً ہلکی ، پھر سخت سزا دی جائے گی ، مالکیہ کے نزدیک اس کے برعکس اور احناف کے نزدیک امام اور قاضی کی صواب دید پر ہے وہ جس ترتیب سے مناسب سمجھے سزا نافذ کرے۔

۳- انسانی حقوق سے متعلق سزائیں دو ہیں: قتل وغیرہ کا قصاص اور احناف کے علاوہ دوسرے فقہاء کے مسلک کے مطابق حدِ قذف (تہمت لگانے کی سزا) ، احناف کے نزدیک یہاں بھی صرف قتل کی سزا نافذ ہوگی ، حدِ قذف جاری نہ کی جائے گی ، اکثر فقہاء کا خیال ہے ، کہ پہلے حدِ قذف جاری کی جائے گی ، پھر مجرم از راہِ قصاص قتل کیا جائے گا۔

۴- اگر مجرم دو ایسی سزاؤں کا مستحق ہے ، جن میں ایک کا تعلق "حقوق اللہ" سے اور دوسرے کا "بندوں کے حقوق" سے ہے تو اب بھی اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں:

(الف) ان میں سے کوئی جرم موجب قتل بھی ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک حقوق اللہ سے متعلق تمام سزاؤں کے لئے صرف یہ قتل کافی ہو جائے گا ، البتہ حقوق العباد سے متعلق سزائیں قتل سے پہلے مجرم پر نافذ کی جائیں گی ، امام شافعیؒ کے نزدیک تمام سزائیں مستقل طور پر دی جائیں گی ، چاہے وہ حقوق اللہ سے متعلق ہوں ، یا حقوق العباد سے۔

(ب) ان میں سے کوئی بھی جرم موجب قتل نہ ہو ، اب ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ تمام جرائم کی مستقل اور علاحدہ علاحدہ سزا دی جائے گی۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک صرف ایک صورت کا استثناء ہے ، کہ اگر اس نے شراب بھی پی اور تہمت بھی لگائی تو ایک ہی سزا جاری ہوگی اور دوسری نہیں ہوگی۔

(ج) ایک سے زیادہ جرم قتل کا موجب ہے ، مثلاً مجرم قاتل بھی ہے اور شادی شدہ زانی بھی ، پہلا جرم "حقوق العباد" سے متعلق ہے اور دوسرا "حقوق اللہ" سے ، پس ایسی صورت میں حقوق العباد کی اہمیت کے پیش نظر وہی سزا نافذ ہوگی ، چنانچہ مذکورہ مثال میں مجرم کو قتل کیا جائے گا ، رجم نہیں کیا جائے گا۔(۱)

("عدت" کی بھی بعض صورتیں ہیں جن میں تداخل ہوتا ہے ، اس کا ذکر خود "عدت" میں کیا جائے گا)

فرائض کی اصطلاح میں

فرائض کی اصطلاح میں دو ایسے عدد کو کہتے ہیں کہ جو کمی بیشی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں اور ان میں زیادہ والا عدد کم پر تقسیم ہو ، جیسے تین بمقابلہ نو ، یا دو بمقابلہ چھ کے ہے۔(۲)

تداعی

تداعی کے معنی ایک دوسرے کو بلانے اور کسی بات کی دعوت دینے کے ہیں ، فقہائے احناف کے نزدیک نفل نماز کی جماعت ، "تداعی" کے ساتھ مکروہ ہے ، اسے تنہا تنہا ہی پڑھنا چاہئے ، ہاں اگر تداعی کے بغیر اتفاقاً کبھی جماعت سے پڑھ لیا

(۱) ملخص از : الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۶۷/۲-۱۶۸

(۲) السراجی فی المیراث : ۳۳

تو اجازت ہے۔

مگر خود تداعی سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کی رائے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ اگر اذان و اقامت کے بغیر مسجد کے کسی گوشہ میں نماز پڑھ لی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے، شمس الائمہ حلوانی کہتے ہیں کہ امام کے سوا تین اشخاص ہوں تو اس حد تک بالاتفاق درست ہے، اگر امام کے علاوہ چار اشخاص ہوں تو بعض حضرات نے اس کو مکروہ کہا ہے، اور بعض نے جائز، فقہ کی مشہور کتاب ''خلاصۃ الفتاویٰ'' میں اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ یہ صورت مکروہ ہوگی۔ (۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ تداعی کا یہ مفہوم نہ اصحاب مذہب مجتہدین سے منقول ہے، اور نہ یہ مراد اس کے لغوی معنی سے ہم آہنگ ہے، تداعی کے معنی ایک دوسرے کو دعوت دینے کے ہیں، پس اگر لوگوں کو دوسری جماعت یا نفل نماز کی جماعت کے لئے دعوت اور ترغیب دی جائے تو یہ تداعی ہے، اور اگر بلا دعوت و ترغیب کچھ لوگ جماعت کر لیں، خواہ ان کی تعداد تین سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو، تو یہ تداعی نہیں، اور اس لئے یہ کراہت کے دائرہ میں نہیں آئے گی، واللہ اعلم۔

(مزید دیکھئے: جماعت)

تداوی

دوا کے ذریعہ علاج کرنے کو ''تداوی'' کہتے ہیں۔

اسلام دین فطرت ہے، اور اس نے قدم قدم پر انسانی ضروریات کا خیال کیا ہے، اس نے اپنے آپ کو مشقت میں ڈالنے اور اللہ کی نعمتوں کو اپنے آپ پر حرام کر لینے میں نجات کا سبق نہیں دیا ہے، بلکہ خدا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حدود اللہ پر قائم رہنے کو انسانی اور روحانی کمال بتایا ہے۔ اس کی نگاہ میں انسان کا وجود اور اس کی حیات خود اس کے لئے ایک ''امانت خداوندی'' ہے، اس کی حفاظت صرف اس لئے ضروری نہیں کہ انسانی فطرت اس کا تقاضا کرتی ہے، بلکہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس سے انحراف خدا کی ایک امانت کے ساتھ خیانت اور حق تلفی ہے، اسی تصور کے تحت اسلام ''فن طب'' کی حوصلہ افزائی کرتا ہے، اور علاج کو نہ صرف جائز اور درست، بلکہ بعض حالات میں واجب اور ضروری قرار دیتا ہے، عالمگیری میں ہے کہ اگر دوا کو سبب سمجھ کر اور خدا کو اصل شافی یقین کر کے علاج کرایا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں:

الاشتغال بالتداوی لاباس به اذا اعتقد ان الشافی هو الله تعالیٰ. (۲)

علاج کے لئے جو ادویہ استعمال کی جاتی ہیں، یا کی جا سکتی ہیں، وہ یہ ہیں: جمادات، نباتات، حیوانات، اجزاء انسانی۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ ہر ایک کا الگ الگ حکم لکھا جاتا ہے:

۱- جمادات سے مراد وہ جامد یا مائع (بہنے والی) اشیاء ہیں جن میں نمو نہیں پایا جاتا ہے اور نہ وہ کسی نباتی یا حیوانی مخلوق سے تعلق رکھتی ہیں، مثلاً سونا، چاندی، لوہا، پتھر وغیرہ، ایسی تمام اشیاء کا از راہ علاج ہر طرح استعمال درست

(۱) الفتاوی الهندیه ۱/۴۳، الباب الخامس فی الامام، الفصل الاول فی الجماعة.

(۲) عالمگیری ۵/۳۵۴

ہے، یعنی ان کے کشتوں کا کھانا، جسم کے خارجی حصہ میں یا اندرونی حصہ میں ان کے مصنوعی اعضاء کا استعمال وغیرہ، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عرفجہؓ کو چاندی اور اس کے بعد سونے کی مصنوعی ناک استعمال کرنے کی اجازت دی تھی (۱) حالانکہ ان کا یہ ناک بنانا کسی تکلیف دہ امر کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ چہرے پر پیدا ہو جانے والے ظاہری عیب کو دفع کرنے کے لئے تھا، اسی بنا پر فقہاء نے دانتوں کو چاندی اور سونے کے تاروں سے باندھنے کی اجازت دی ہے : **ولیشد الاسنان بالفضة ولایشدها بالذهب وقال محمد لاباس به .** (۲)

۲- نباتی اشیاء اور ان سے بننے والی تمام چیزیں اصلاً حلال ہیں، صرف تین صورتیں ہیں کہ جن میں حرمت پیدا ہوتی ہے، اول یہ کہ ان میں نشہ پیدا ہو جائے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **کل مسکر حرام** (۳) دوسرے اس وقت جب کہ وہ زہر اور نفس انسانی کے لئے قاتل اور مہلک ہو، اس لئے کہ خودکشی حرام ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ سڑ جائیں، کہ سڑن پیدا ہونے کے بعد وہ ناپاک ہو جاتی ہیں اور "**یحرم علیهم الخبائث**" (اعراف:۱۵۷) کے تحت ان کا کھانا درست نہیں۔ پس جو نباتی ادویہ نشہ آور یا زہر نہ ہوں، ان کے جائز ہونے میں تو کسی شک کی گنجائش نہیں ہے، البتہ ایسی ادویہ کا مسئلہ ہے جو نشہ آور ہونے یا مسموم یا ناپاک ہونے کی وجہ سے عام حالات میں حرام ہیں کہ از راہِ علاج ان کا استعمال درست ہوگا یا نہیں؟

۳- حیوانات میں بعض حلال ہیں اور بعض حرام، پھر جو حلال ہیں ان کو بھی اگر شرعی طور پر ذبح نہ کیا جا سکا تو وہ بھی حرام ہیں جن کو "میتہ" کہا جاتا ہے، پھر ذبیحہ میں بھی بعض اجزاء ہیں جو بہر حال حرام ہیں، مثلاً خون، اس طرح شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے حلال جانوروں کے حلال اجزاء سے علاج تو بہر حال درست اور جائز ہوگا ہی، حیوانات کی تین صنفوں کا مسئلہ رہ جاتا ہے، ایک وہ جن کا کھانا حلال نہیں، دوسرے وہ جن کا کھانا حلال ہے، لیکن وہ مردار ہیں، تیسرے وہ حیوانی اجزاء جو بہر حال حرام ہی رہتے ہیں۔

انسانی اجزاء سے انتفاع پر گفتگو ہم بعد کو کریں گے، ابھی درج ذیل سوالات پر گفتگو کی جاتی ہے:

۱- نشہ آور اشیاء سے علاج درست ہے؟

۲- مسموم اشیاء سے علاج درست ہے؟

۳- حرام جانوروں، مردار اور حرام اجزاء حیوانی سے علاج درست ہے؟

۴ - ان ادویہ کے خارجی استعمال اور دوا کی صورت میں کھانے میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟ اور یہ تمام سوالات اس پر مبنی ہیں کہ آیا نجس اور حرام اشیاء سے علاج درست ہے یا نہیں؟ اسی لئے فقہا نے ان تمام مسائل کو "تداوی بالحرام"

(۱) ترمذی ۱/۳۰۶

(۲) خلاصة الفتاوی : ۴/۳۷

(۳) خلاصة الفتاوی : ۴/۳۷

کے زمرہ میں رکھ کر بحث کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور یہی ہے کہ حرام اشیاء سے علاج درست نہیں: "**تکرہ البان الاتان للمریض وکذالک التداوی بکل حرام**"۔(۱)

امام شافعیؒ نے عام محرمات سے تو علاج کو درست قرار دیا ہے، لیکن شراب اور نشہ آور اشیاء سے علاج کرنے کو منع کیا ہے،(۲) ان حضرات کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ: **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی حرام**" یہی رائے امام طحاویؒ کی بھی ہے، (۳) مالکیہ، حنابلہ، اور احناف میں امام ابو یوسفؒ نے مطلقاً تمام حرام اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے، عالمگیری میں ہے:

> **یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتة للتدوای اذا اخبرہ طبیب مسلم ان شفاء ہ فیہ ولم یجد فی المباح مایقوم مقامہ** . (۴)
>
> بیمار شخص کے لئے بطور دوا، خون و پیشاب کا پینا اور مردار کا کھانا جائز ہے، جب کہ اسے کسی مسلمان طبیب نے بتایا ہو کہ اس کی شفاء اسی میں ہے، اور اس کا کوئی مباح متبادل موجود نہ ہو۔

احناف کے ہاں فتویٰ اس بات پر معلوم ہوتا ہے کہ مسکرات کا بھی ضرورتاً استعمال درست ہے، جیسا کہ بھنگ کے بارے میں گذر چکا ہے کہ حنفیہ نے ازراہ علاج اس کی اجازت دی ہے (ملاحظہ ہو: بنج) بزازیہ میں شراب کے استعمال کی بھی اجازت دی گئی ہے:

> **خاف الھلاک عطشا وعندہ خمرہ لہ شربہ قدرما یدفع العطش ان علم انہ یدفعہ**.(۵)

مولانا انورشاہ کشمیریؒ کا خیال ہے کہ شاید امام صاحب کے اصل مذہب میں بھی کچھ تفصیل ہے اور مطلقاً تداوی بالحرام کی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ طحاوی نے امام صاحب سے سونے کے تاروں سے دانت باندھنے کی اجازت نقل کی ہے، خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑوں کے استعمال کا جواز احناف میں معروف بات ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورتیں بھی تداوی بالحرام ہی کی قبیل سے ہیں۔(۶)

رہ گئی وہ روایت کہ " حرام میں شفاء نہیں ہے" تو اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، ان میں یہ توجیہ بہت قوی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے، جب کہ مریض اس شئی حرام کے استعمال پر مجبور اور مضطر نہ ہو، بلکہ اس کا متبادل موجود ہو، عینی کے الفاظ میں: "**والجواب القاطع ان ھذا محمول علی حالة الاختیار**" دوسرے ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے ایسی اشیاء کے لئے "شفاء" کے لفظ کے استعمال کو نامناسب سمجھا ہو، کیونکہ "شفاء" کا لفظ مبارک چیزوں کی بابت بولا جاتا ہے، ناجائز چیزوں سے جو فائدہ ہو اُسے "منفعت" کہنا چاہئے، اس لئے قرآن پاک نے شراب اور جوئے کے بارے میں فرمایا: "**اثمھما اکبر من نفعھما**"۔(۷)

(۱) خالیہ علی الھندیہ ۳/۵۲۳
(۲) کتاب الام ۲/۱۲۳
(۳) عمدة القاری ۱/۹۴۰
(۴) ھندیہ ۵/۳۵۵
(۵) بزازیہ علی ھامش الھندیہ ۶/۳۶۶
(۶) معارف السنن ۱/۳۷۹
(۷) حوالہ سابق :۳۶۷

یہی حال ناپاک اشیاء کا ہے، قاضی ابو یوسفؒ نے اونٹ کا پیشاب اور خون پینے کی اجازت دی ہے اگر علاج مقصود ہو، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، (۱) فتاوی بزازیہ میں ہے کہ دواءً کبوتر کی بٹ کھانا جائز ہے: "**اکل خرء الحمام فی الدواء لا باس به**" (۲) ازراہِ علاج انگلیوں میں پت داخل کر دینا بھی امام ابو یوسفؒ کے ہاں جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے: **اما ادخال المرارة فی الاصبع للتداوی جوزه الثانی وعلیه الفتوی.** (۳) یہ فقہی تصریحات اس بات کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ ضرورت انسانی کی رعایت کرتے ہوئے فقہاء نے ازراہِ علاج حرام ونجس اشیاء کے استعمال کی اجازت دی ہے، بشرطیکہ اس کا کوئی طبی متبادل موجود نہ ہو، یا وہ اس متبادل کے استعمال پر کسی وجہ سے قادر نہ ہو کہ غیر مقدور فقہاء کے ہاں غیر موجود کے حکم میں ہوا کرتا ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ دوسری ناپاک اشیاء کے مقابلہ فقہاء نے "خنزیر" کے اجزاء استعمال کرنے میں زیادہ احتیاط کی راہ اختیار کی ہے، اس لئے کہ "خنزیر" نجس العین ہے، بزازیہ میں ہے: **ویکره معالجة الجراحة......بانسان او خنزیر لانهما محرم الانتفاع.** (۴)

بعینہ یہی بات عالمگیری میں کہی گئی ہے۔ (۵) میرا خیال ہے کہ خنزیر کے اجزاء کی ممانعت بھی اس وقت ہے جب کہ کوئی اور ذریعہ علاج موجود ہو، کیونکہ خنزیر اپنی حرمت اور نجاست "عین" کی وجہ سے مطلقاً ناقابل انتفاع ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ ہی ہیں کہ جوتوں کو سینے کے لئے خنزیر کے بال کے استعمال کو جائز رکھتے ہیں، اور مشائخ امام صاحبؒ کی اس رائے کو دلیل ومصالح شرعی کے لحاظ سے "اظہر" قرار دیتے ہیں۔ (۶) پس صحت انسانی کی حفاظت اور نفس انسانی کی صیانت کے لئے بدرجۂ اولیٰ اجزائے خنزیر کے استعمال کی اجازت دینی ہوگی۔

پھر جن حضرات نے نجس وحرام اشیاء سے بدرجۂ ضرورت علاج کی اجازت دی ہے، جہاں انسانی مصلحت اور شریعت کے عمومی قواعد ومقاصد ان کی تائید کرتے ہیں، وہیں حدیث "عرینہ" جس میں آپ ﷺ نے اُونٹ کے پیشاب پینے کی اجازت دی، بلکہ دواءً پینے کا حکم دیا (۷) ان کی رائے کو صراحۃً اور عبارۃً ثابت کرتی ہے۔ لہٰذا ناپاک وحرام اشیاء نشہ آور ہوں یا نہ ہوں، ضرورتاً ان کے ذریعہ علاج درست ہے۔

ایسی ادویہ جن میں زہریلے اجزاء ہوں اگر ان کے استعمال سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور مریض کے لباس کا استعمال ناگزیر ہو تو ایسی ادویہ کے استعمال میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، (۸) اس لئے کہ ان ادویہ کے استعمال کی ممانعت تھی ہی اس لئے کہ وہ مہلک تھیں، اب جبکہ ان کا استعمال ہی انسانی زندگی کے تحفظ یا اس کی صحت کے بچاؤ کا ذریعہ ہے تو ضروری ہے کہ عین اسی مصلحت شرعی کی وجہ سے ان کے استعمال کو جائز رکھا جائے۔

علاج کی چوتھی صورت یہ ہے کہ انسانی اعضاء واجزاء سے

(۱) نیز ملاحظہ ہو: ردالمحتار ۳۱۶/۵
(۲) بزازیہ علی ھامش الھندیہ ۳۶۵/۶
(۳) حوالہ سابق: ۳۶۷
(۴) حوالہ سابق: ۳۶۵
(۵) عالمگیری ۳۵۴/۵
(۶) دیکھئے: البحر الرائق: ۸۰/۲
(۷) ترمذی: ۲۱/۱، باب فی بول مایوکل لحمہ
(۸) دیکھئے: المغنی: ۴۰۱/۱

علاج کیا جائے، انسانی اعضاء سے علاج کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، مردہ انسان کے اجزاء سے، زندہ انسان کے اجزاء سے، پھر یہ اجزاء بھی یا تو سیال ہوں گے یا ٹھوس شکل میں ہوں گے؟ سیال اجزاء سے مراد دودھ ہے جو پاک ہے، اسی طرح خون ہے جو ناپاک ہے، کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے کہ ازراہِ علاج مدت رضاعت ختم ہونے کے بعد بھی عورت کے دودھ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

لاباس بان یسعط الرجل بلبن المرأة وشربه للدواء . (۱)

دودھ پر قیاس کرتے ہوئے اکثر علماء نے ایک انسان کے جسم میں دوسرے انسان کا خون چڑھانے کی اجازت دی ہے، دودھ اور خون میں یہ امر قدر مشترک ہے کہ یہ دونوں انسانی جسم سے اخراج کے بعد دوبارہ بہت جلد اپنی کمی پوری کر لیتے ہیں۔

رہ گئی دوسرے ٹھوس اعضاء کی پیوند کاری، تو فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ مردہ کے اعضاء سے پیوند کاری کو تو جائز ہونا ہی چاہئے، اس لئے کہ شوافع، بعض احناف، فقہاء مالکیہ میں ابن عربی اور حنابلہ میں ابوالخطاب نے مضطر شخص کو مردہ کھانے کی اجازت دی ہے:

قال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وهو اولی لان حرمة الحی اعظم واختار ابوالخطاب ان له اکله . (۲)

اور ابن عربی کی رائے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

الصحیح عندی ان لاياكل الادمی الا اذا تحقق ان ذالک ینجیه ویحییه . (۳)

زندہ انسانوں کے اعضاء کے استعمال کو عام طور پر فقہاء نے منع کیا ہے، یہ جزئیہ اکثر کتب فقہ میں موجود ہے کہ مکرَہ (مجبور) کو کوئی شخص پیشکش کرے کہ تم مکرِہ (مجبور کرنے والے) کے منشاء کے مطابق مجھے قتل کردو، یا میرے جسم میں سے کاٹ کھاؤ تو مجبور کے لئے اس کو قتل کرنا، یا اس کے کسی حصہ کو قطع کرنا جائز نہیں۔(۴) بلکہ بعض فقہاء نے مضطر کو اس بات سے بھی منع کیا ہے کہ خود اپنے جسم کا کوئی حصہ کاٹ کر کھا جائے۔(۵) لیکن غور کیا جائے تو یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں جسم کے کسی حصہ کو کاٹنے اور نکالنے کا وہ محفوظ طریقہ وجود میں نہیں آیا تھا جو آج کل ہے، بلکہ اس طرح کے کاٹنے سے اس شخص کو ضرر شدید یا ہلاکت کا اندیشہ تھا، چنانچہ مضطر اپنے جسم میں سے کوئی حصہ کاٹ کر خود کیوں نہیں کھا سکتا، ابن قدامہ اس پر ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں:

ولنا ان اكله من نفسه بما قتله فيكون قاتلاً بنفسه ولا يتيقين حصول البقاء باكله . (۶)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھالینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہوجائے گا، جب کہ اس کے کھانے

(۱) عالمگیری : ۳۵۵/۵
(۲) المغنی : ۳۳۵/۹
(۳) حوالہ سابق
(۴) بدائع الصنائع : ۱۷۷/۷
(۵) قاضی خاں علی الهندیه : ۴۰۴/۳
(۶) المغنی : ۳۳۵/۹

سے اس کا زندہ رہنا یقینی نہیں ہے۔

موجودہ زمانہ میں چونکہ اس کے لئے محفوظ اور شائستہ طبی طریقہ وجود میں آچکا ہے، اس لئے اس صورت کو بھی جائز ہونا چاہئے، عام طور پر ان روایات سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے، جن کے مطابق ایک عورت کو دوسرے عورت کے بال استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے، یا وہ فقہی عبارات جن میں ایک شخص کو اپنے ٹوٹے ہوئے دانت کی جگہ دوسرے انسانی دانت کے استعمال سے منع کیا گیا ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ آرائش کے لئے دوسروں کے بال جوڑنا ضرورت نہیں محض زینت ہے، اور انسانی دانت کا استعمال ایسی چیز نہیں کہ اس کا متبادل نہیں ہو، پیوندکاری کی موجودہ صورت میں ایک انسان کے لئے دوسرے انسان کا عضو شدید ضرورت اور جان کے بچاؤ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور یہ بھی اس وقت جب کہ اس کا کوئی متبادل علاج موجود نہ ہو۔

اعضاء کی پیوندکاری کو جو لوگ ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کی سب سے بڑی دلیل انسانی کرامت و شرافت کا لحاظ ہے اور فقہاء نے بھی اعضاء انسانی کے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے، سرخسیؒ لکھتے ہیں: ان شعر الادمی لاینتفع به اکراما للآدمی، (۱) اور عالمگیری میں ہے: الانتفاع باجزاء الآدمی لم یجز قیل للنجاسة وقیل للکرامة وھو الصحیح، (۲) پھر چونکہ حرمت انسانی میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں؛ اس لئے زندہ انسان کے اعضاء اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں نہ مردہ کے، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا: **کسر عظم المیت ککسر عظم الحی**. (۳)

لیکن اس سلسلے میں دو باتیں قابلِ غور ہیں، اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوندکاری کا طریقہ ''اہانت انسان'' میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارا کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

پیوندکاری کے اہانتِ انسان ہونے کے سلسلہ میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے، اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا، لیکن کتاب و سنت نے تکریم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حد مقرر نہیں کی ہے اور اہل علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو، انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے۔

پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی اس کو بہتر اور درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کو قبیح و نادرست، امام ابواسحاقؒ شاطبی فرماتے ہیں:

والمتبدلة منھا مایکون متبدلا فی العادة من حسن الیٰ قبح وبالعکس مثل کشف الراس فانه یختلف بحسب البقاع فی الواقع فھو لذی المروأت قبیح فی البلاد المشرقیة وغیر

(۱) المبسوط: ۱۵/۱۲۵

(۲) عالمگیری: ۵/۳۵۴، باب فی التداوی والمعالجات

(۳) ابوداؤد: ۲/۴۵۸، کتاب الجنائز

قبیح فی البلاد المغربیة فالحکم الشرعی یختلف باختلاف ذالک فیکون عند اهل المشرق قادحا فی العدالة وعند اهل المغرب غیر قادح . (۱)

بعض چیزیں حسن سے قبح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس، جیسے سر کا کھولنا کہ یہ مختلف علاقوں کے اعتبار سے بدل جاتا ہے، اسی اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہوجائے گا، چنانچہ اہل مشرق کے نزدیک سر کا کھولنا عادل قرار دیے جانے میں نقصان دہ ہوگا اور اہل مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔

پس جب اہانت و اکرام کے متعلق شریعت نے کوئی متعین اُصول وضع نہیں کیے ہیں تو ضرور ہے کہ ہر زمانہ کے عرف و عادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اور عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز جو کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو —— فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین تصور کیا جاتا تھا اور اس دور میں ایسے طریقے بھی رائج نہیں ہوئے تھے کہ شائستہ طور پر انسانی اجزاء سے انتفاع کیا جاسکے، ہمارے زمانہ میں اس عمل کو انسان کی توہین نہیں سمجھا جاتا، اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دیدے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے، نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہوجاتا ہے، اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلے میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے۔

دوسرے: فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقاء کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جاسکتی ہے، چنانچہ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

والذی رعف فلا یرقاء دمه فاراد ان یکتب بدمه علی جبهته شیئاً من القرآن، قال ابوبکر یجوز وقیل له لو کتب له بالبول قال لو کان به شفاء لاباس به قیل لو کتب علی جلد میتة قال ان کان منه شفاء جاز . (۲)

علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے، وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظرانداز کیا جاسکتا ہے۔ فرماتے ہیں:

لوان حاملا ماتت وفی بطنها ولد یضطرب فان کان غلب الظن انه ولد حی وهو فی مدة یعیش غالبا فانه یشق بطنها لان فیه احیاء الآدمی بترک تعظیم اهون من مباشرة سبب الموت . (۳)

(۱) الموافقات : ۲/۲۱۰
(۲) خلاصۃ الفتاوی ۴/۳۶۱
(۳) تحفۃ الفقہاء ۳/۳۴۳

اگر کوئی حاملہ مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو، جو حرکت کرتا ہو اگر غلبۂ ظن یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے، جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے، تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ایک انسان کو زندگی بخشنا ہے اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی تعظیم کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔

ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جارہا ہے: **لان ذالک تسبب فی احیاء نفس محترمة بترک تعظیم المیت.**(۱) اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھا سکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھا سکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے، اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے:

وقال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وهو اولی لا ن حرمة الحی اعظم. (۲)

فقہاء حنابلہ میں ابوالخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے: **واختار ابو الخطاب أن له أکله.** (۳)

امام قرطبیؒ لکھتے ہیں:

لم اذا وجد المضطر میتة وخنزیرا ولحم ابن آدم اکل المیتة لانها حلال فی حال والخنزیر وابن آدم لایحل بحال ولا یاکل ابن ادم ولومات قاله علماء نا وبه قال احمد وداؤد...... وقال الشافعی یاکل لحم ابن آدم. (۴)

جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے، اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہو جاتا ہے، بخلاف خنزیر اور آدمی کے، جو کسی حال میں حلال نہیں ہے، انسان کو اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مرجائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمدؒ اور داؤد کا ہے...... امام شافعیؒ آدمی کا گوشت کھانے کو جائز کہتے ہیں۔

جہاں تک اعضاء کی خرید و فروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی اعضاء کو متقوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کر دیا جائے، یا اس کا کوئی عضو تلف کر دیا جائے، اس کو اصطلاح شرع میں دیت کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی، انسانی جسم کے مختلف اجزاء میں بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں، جن سے گذشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش و زیبائش کے لئے کیا جاتا تھا۔

فقہاء نے اس کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ یہ انسانی حرمت و کرامت کے مغائر ہے:

(۱) البحر الرائق ۸/۲۵
(۲) المغنی : ۹/۳۳۵
(۳) حوالۂ سابق
(۴) الجامع لاحکام القرآن : ۲/۲۲۹

وشعر الانسان والانتفاع به ای لم یجز بیعه والانتفاع به لان الآدمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شئی من اجزاء ه مهانا مبتذلا . (۱)

علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے:

وکذا بیع کل ما انفصل عن الآدمی کشعر وظفر لا نه جزء الآدمی والواجب دفنه . (۲)

لیکن دودھ کی خرید وفروخت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے ، احناف تکریم انسانیت کا پاس کرتے ہوئے منع کرتے ہیں:

لم یجز بیع لبن المرأة لانه جزء الآدمی وهو بجمیع اجزاء ه مکرم مصون عن الابتذال بالبیع .(۳)

جب کہ امام شافعیؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں ، سرخسی کا بیان ہے:

ولایجوز بیع لبن بنی آدم علی وجه من الوجوه عندنا ولایضمن متلفه وقال الشافعی یجوز بیعه ویضمن متلفه لان هذا لبن طاهر او مشروب طاهر کلبن الانعام ولانه غذاء للعالم فیجوز بیعه کسائر الاغذیة ...... فان المالیة والتقوم بکون العین منتفعابه شرعا وعرفا . (۴)

ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کے دودھ کی فروختگی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا ، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے اور اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا ، اس لئے کہ یہ جانور کے دودھ کی طرح پاک دودھ یا مشروب ہے ، اور اس لئے کہ یہ اہلِ دنیا کی غذا ہے ، پس اس کا فروخت کرنا تمام غذاؤں کی طرح جائز ہوگا ، اس لئے کہ کسی چیز کا مال اور قابل قیمت ہونا شرعاً اور عرفاً اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

فقہاء حنابلہ کے درمیان گو اس مسئلہ میں اختلاف ہے ، لیکن حنبلی و بستانِ فقہ کے مشہور ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید وفروخت جائز ہے۔(۵)

پس احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری ایسے اعضاء کو صرف خرید کرنا جائز ہوگا ، جیسا کہ فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے ، لیکن شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضاء کی خرید و فروخت دونوں درست ہوگی ، اس سلسلہ میں ابن قدامہ کی یہ عبارت اور اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ: **وسائر اجزاء الآدمی یجوز بیعها فانه یجوز بیع العبد والامة** .(۶) آگے چل کر ابن قدامہ نے گو جسم سے تراشے گئے عضو کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے ، مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے انتفاع جائز

(۱) البحر الرائق : ۸/۶ ، نیز ملاحظہ ہو : هندیه ۱۱۴/۳

(۲) ردالمحتار : ۲۳۶/۵

(۳) البحر الرائق : ۸۰/۶ ، نیز عالم گیری : ۱۱۴/۳

(۴) المبسوط : ۱۲۵/۱۵

(۵) المغنی : ۱۷۷/۴

(۶) حواله سابق

نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے انتفاع ممکن نہ ہوسکا تھا: ''وحرم بيع العضو المقطوع لانه لانفع فيه'' (۱)

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے، ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید وفروخت بھی درست قرار پائیگی۔

تاہم اس سلسلہ میں جمہور کا نقطہ نظر زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ اعضاء کی خرید وفروخت انسان کی حرمت وکرامت کے مغائر معلوم ہوتی ہے، اور اندیشہ ہے کہ اس کی وجہ سے غریب طبقہ جو دنیا کی دوسری نعمتوں سے محروم ہے، جسم انسانی کی جو عظیم الشان نعمت من جانب اللہ اسے حاصل ہوئی، یہ اس کا بھی سودا کرنے پر مجبور ہو جائے۔

پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱- اعضاء انسانی کی پیوند کاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے، اس میں توہین انسانیت نہیں ہے۔

۲- اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا، یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو، جیسے بینائی۔

۳- اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

۴- غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جاسکتے ہیں۔

۵- مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو، اس لئے کہ وہ جسم کا مالک ہے، نیز اس کے ورثاء کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے۔

۶- زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے اجازت دی ہو اور اس کی وجہ سے خود اس کو ضرر شدید نہ ہو۔

۷- اعضاء کی بینکنگ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک درست ہے اور خرید وفروخت دونوں کی گنجائش ہے، اور احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری خرید کرسکتے ہیں، لیکن فروخت نہیں کرسکتے۔

هذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

تدبیح

رکوع کی حالت میں سر کو پشت سے زیادہ جھکا لینے کا نام ہے۔ یہ رکوع کے مستحب طریقہ کے خلاف ہے، مستحب طریقہ یہ ہے کہ سر، پشت اور کمر کے حصہ کے بالکل برابر ہو، نہ اٹھا ہوا ہو اور نہ جھکا ہوا ہو۔ (۲)

تدبیر

یہ لفظ ''دُبُر'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی بعد اور پیچھے کے ہیں ــــ تدبیر شریعت میں اپنے غلام کو موت کے بعد آزاد کرنے کا نام ہے، مثلاً یوں کہے: ''جب مرجاؤں تو تم آزاد ہو جاؤ گے''

اگر کسی کو مجبور کر کے اس سے یہ بات کہلائی گئی، تو بھی غلام ''مدبَّر'' ہو جاتا ہے، یعنی اس کی موت کے بعد آزاد ہو جاتا ہے، ایسے غلام کو نہ بیچا جاسکتا ہے، نہ رہن رکھا جاسکتا ہے، نہ کسی اور کو

(۱) المغنی: ۷۷/۴

(۲) خلاصۃ الفتاوی: ۵۳/۱

ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اپنی بات سے رجوع ہی کرنے کی گنجائش ہے۔(۱)

تدویر

تجوید وقرأت کی ایک اصطلاح ہے، "تحقیق" بہت ٹھہر ٹھہر کر پڑھنے کو کہتے ہیں، "حدر" تیز تیز پڑھنے کو اور "تدویر" ان دونوں کے درمیان کی کیفیت ہے، کہ اوسط انداز پر الفاظ ادا کئے جائیں۔(۲)

تذکیہ

لغوی معنی ذبح کرنے کے ہیں ——— شریعت کی اصطلاح میں مخصوص آداب کے ساتھ جانور کے اس طرح ذبح کرنے کو کہتے ہیں، کہ نجس خون بہہ جائے۔

(تفصیلی احکام لفظ "ذبح" میں آئیں گے)

تراب

"تراب" کے معنی "مٹی" کے ہیں، گرد وغبار، ریت اور پتھر وغیرہ کو "تراب" نہیں کہتے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تیمم صرف "تراب" (مٹی) ہی سے کیا جاسکتا ہے، جس پر ایسا غبار بھی ہو کہ ہاتھ میں لگ سکے۔(۳)

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پتھر وغیرہ سے بھی تیمم کیا جاسکتا ہے (دیکھئے: تیمم) ——— مٹی کا کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ کہا جاتا ہے کہ یہ فرعون کا طریقہ تھا: **وفی الفتاوی اکل الطین مکروہ ولانہ تشبہ بفرعون** .(۴)

تراویح

"تراویح" ترویحہ کی جمع ہے، جو راحت سے ماخوذ ہے، چونکہ اس نماز میں ہر چار رکعات پر استراحت کے لئے تھوڑا سا وقفہ رکھا جاتا ہے، اس لئے اس نماز کو "تراویح" کہتے ہیں(۵) یا اس لئے کہ نماز بجائے خود اہل ایمان کے لئے باعث راحت وسکون ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے حضرت بلال ؓ سے فرمایا: **ارحنا بالصلوٰۃ یا بلال** (بلال! نماز کے ذریعہ ہمیں راحت پہونچاؤ) یا اس لئے کہ یہ عمل بھی من جملہ ان اعمال کے ہے، جو آخرت میں راحت جنت کا ذریعہ بنیں گے۔(۶)

حکم اور رکعات

تراویح سنت موکدہ ہے، مردوں کے لئے بھی اور عورتوں کے لئے بھی (۷) یہاں تک کہ جو تراویح کے مشروع ومسنون ہونے کا انکار کرے، فقہاء نے اُسے بدعتی اور گمراہ کے زمرہ میں رکھا ہے، اور اس کی گواہی کو ناقابل قبول قرار دیا ہے: **منکرھا متبدع ضال مردود الشھادۃ** (۸) حضرت امام ابوحنیفہؒ سے خود ان کے شاگرد حسن بن زیاد نے نقل کیا ہے کہ: ان

(۱) الدر المختار علی ھامش ردالمحتار : ۳/۳۱-۳۲-۳۳
(۲) الاتقان : ۱/۱۸۲
(۳) المغنی : ۱/۲۴۷
(۴) خلاصۃ الفتاویٰ ۳/۳۶۲، کتاب الکراھیۃ
(۵) غنیۃ المستملی : ۳۸۲
(۶) طحطاوی علی مراقی الفلاح : ۲۲۳
(۷) درمختار : ۲/۴۹۳، طمکتبہ زکریا، دیوبند
(۸) غنیۃ المستملی : ۳۸۲

التراویح سنة لایجوز ترکھا (۱) اس سے بعض کتابوں میں تراویح کے سنت یا مستحب ہونے کے متعلق جو تذبذب ہے وہ بے غبار ہوجاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک تراویح کی نماز دس سلام کے ساتھ بیس رکعتیں ہیں، امام مالکؒ سے منقول ہے کہ ۳۶؍ رکعتیں ہیں۔ (۲)

مگر حقیقت یہ ہے کہ ائمہ اربعہؒ ۲۰ رکعات پر متفق ہیں، امام مالکؒ کے یہاں مزید ۱۶؍ رکعات دراصل وہ زائد نفل رکعات ہیں، جو ہر ترویحہ پر چار رکعت ادا کرنے کا اہل مدینہ کا معمول تھا، ہر چند کہ روایات میں اختلاف ہے اور ان پر بہت کچھ کلام کیا گیا ہے، اور اس کی گنجائش بھی ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ حضرت عمر فاروق ﷜ کے زمانہ سے مسلمانوں میں تواتر کے ساتھ ۲۰ رکعات تراویح کا معمول ہے اور آج تک حرمین شریفین میں یہ معمول قائم ہے، اس پر یوں بھی غور کیا جانا چاہئے کہ امام مالکؒ اہل مدینہ کے عمل متوارث کو، امام شافعیؒ اہل مکہ کے اور امام ابوحنیفہؒ اہل کوفہ کے عمل متوارث کو عموماً اپنے مسلک کی اساس بناتے ہیں، اب غور کیا جائے تو خلافت راشدہ میں یہی تین شہر ہیں جو صحابہ اور اہل علم کے مراکز تھے، حرمین شریفین کی بابت پوچھنا ہی کیا ہے؟ لیکن حضرت علی ﷜ کے کوفہ کو دارالخلافہ بنانے کے بعد علم وفن کا دارالخلافہ بھی سرزمین کوفہ بن گئی تھی، ان تمام مقامات پر عہد صحابہؓ سے ۲۰ رکعات کا تواتر ان لوگوں کی رائے کو بہت قوی کر دیتا ہے جو تراویح کی ۲۰ رکعتوں کے قائل ہیں (۳) تاہم روایات کے تعارض کی وجہ سے بعض فقہائے احناف نے اس مسئلہ میں لچک پیدا کی ہے، ابن ہمام کا رجحان ہے کہ ۸؍ رکعت مسنون اور ۱۲؍ رکعتیں مستحب ہیں (۴) لیکن دوسرے اہل علم اور محققین نے اس پر نقد کیا ہے۔ (۵)

۲۰؍ رکعت کے بعد انفرادی طور پر مالکیہ کے مسلک پر مزید ۱۶؍ رکعتیں نفل ادا کی تو احناف کے نزدیک بھی مستحب ہے، لیکن ۲۰؍ سے زیادہ رکعتیں جماعت سے زیادہ پڑھی جائیں، یہ مکروہ ہے۔ (۶)

اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ تراویح جماعت کے ساتھ ادا کی جانی چاہئے، مرغینانی نے جماعت کو سنتِ عین قرار دیا ہے، قاضی خاں نے مستحب لکھا ہے: **ویستحب اداء ھا بالجماعة** .

امام مالکؒ اور قول قدیم کے مطابق امام شافعیؒ کے یہاں تنہا نماز ادا کرنا بہتر ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس طرح مسجد میں ادا کرتا ہے اسی طرح گھر میں بھی ادا کر سکتا ہے، نیز دینی اعتبار سے اتنی وجاہت اس کو نہ ہو کہ اس کی مسجد سے غیر حاضری کی وجہ سے شرکاء نماز کی تعداد متاثر ہو جائے تو گھر میں ادا کرنا بہتر ہے ـــــ تاہم اس سلسلے میں محتاط رائے یہ ہے کہ تراویح سنت کفایہ ہے، اگر مسجد میں تراویح کی جماعت بالکل ہی نہ ہو تو تمام مصلی گنہگار ہوں گے اور اگر کچھ لوگوں نے مسجد میں ادا کی اور کچھ نے اپنے گھروں پر تو مضایقہ نہیں، وہ محض

(۱) طحطاوی : ۲۲۴ (۲) غنیہ : ۳۸۲

(۳) جو لوگ اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے خواہاں ہوں وہ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کی کتاب رکعات تراویح کا مطالعہ کریں، جو اس موضوع پر نہایت شافی وکافی رسالہ ہے۔

(۴) دیکھئے فتح القدیر: ۱؍۴۶۸ (۵) ملاحظہ ہو: العرف الشذی: ۱؍۱۶۶

(۶) فتاوی قاضی خاں علی ھامش الھندیہ : ۱؍۲۳۴

جماعت کی فضیلت کا تارک ہوگا، سنت کا تارک نہ ہوگا، کیونکہ ابن عمر، سالم، نافع، ابراہیم اور قاسم جیسے اجلہ صحابہؓ وتابعین کا گھر میں تراویح پڑھنا ثابت ہے، اسی طرح اگر گھر پر جماعت کے ساتھ نماز ادا کر لی تو جماعت کی فضیلت بھی حاصل ہوگی، البتہ مسجد کی فضیلت سے محروم رہے گا۔(۱)

اسی سے ایک دوسرا مسئلہ بھی متعلق ہے، اگر ایک شخص نے دو جگہ مکمل ۲۰ رکعت تراویح کی امامت کی، تو صاحب ہدایہ کے نزدیک ایسا کرنا درست نہیں ہوگا، جب کہ بعض مشائخ نے اجازت دی ہے، فتویٰ عدم جواز پر ہے۔(۲)

وقت

امام اسماعیل زاہد نے پوری رات کو تراویح کا وقت قرار دیا ہے، چاہے عشاء سے پہلے ادا کر لی جائے، یا اس کے بعد، لیکن عام مشائخ کے خیال میں تراویح کا وقت عشاء اور وتر کے درمیان ہے، اس لئے کہ اسی طرح صحابہؓ سے اس کا ادا کرنا ثابت ہے، البتہ اگر عشاء سے قبل تراویح پڑھ لے تب تراویح ادا ہی نہ ہوگی، اس لئے کہ تراویح عشاء کے تابع ہے، لیکن وتر کے بعد ادا کی تو ہو جائے گی، تاہم بہتر ہے کہ تراویح پہلے ادا کی جائے پھر وتر پڑھی جائے۔(۳)

تراویح کا مستحب وقت یہ ہے کہ ایک تہائی شب سے کچھ پہلے تک نماز مؤخر کی جائے، یا نصف شب سے پہلے تک، نصف شب کے بعد تراویح کی ادائیگی بعض فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، بعضوں کی رائے ہے کہ تاخیر میں بھی مضائقہ نہیں ہے اور اسی کو زیادہ صحیح قول قرار دیا گیا ہے، **وبعضهم قالوا لاباس به وهو الصحيح.** (۴)

تراویح فوت ہوگئی تو یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جماعت کے ساتھ قضاء نہ کی جائے گی، لیکن انفرادی طور پر بھی قضاء کی جائے گی یا نہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ دوسرے دن کی تراویح تک قضاء کی اجازت ہے، لیکن صحیح رائے یہ ہے کہ اس کی قضاء ہے ہی نہیں؛ کیونکہ تراویح کا درجہ بہرحال مغرب وعشاء کے فرائض کے بعد کی سنن مؤکدہ سے کم ہی ہے، جب اس کی قضاء نہیں ہے تو ظاہر ہے تراویح کی قضاء بدرجۂ اولیٰ نہیں ہونی چاہئے۔(۵)

نیت

نماز تراویح پڑھتے ہوئے ''تراویح'' یا ''سنت وقت'' یا ''قیام لیل رمضان'' کی نیت کرے، صرف نماز، یا نماز نفل کا ارادہ کافی نہیں ہے، کیوں کہ یہ ایک مستقل نماز ہے، اسی بنا پر اگر فرض پڑھنے والے امام یا مطلق نفل نماز پڑھنے والے امام کی اقتداء میں نمازِ تراویح ادا کی جائے تو صحیح تر قول کے مطابق ایسا کرنا درست نہ ہوگا۔(۶) بعض حضرات کی رائے ہے کہ ہر دو رکعت پر مستقل نیت کرے، لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ یک بارگی نیت کافی ہوگی، اس لئے کہ تمام رکعات ایک ہی نماز کے درجہ میں ہیں۔(۷)

(۱) ملاحظہ ہو: قاضی خان علی ہامش الھندیہ: ۱/۲۳۳، طحطاوی، مراقی الفلاح: ۲۲۴، کبیری: ۳۲۳

(۲) قاضی خان ۱/۲۳۳، مراقی الفلاح: ۲۲۵

(۳) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی: ۲۲۵

(۴) قاضی خان علی الھندیہ ۱/۲۳۶

(۵) حوالۂ سابق

(۶) حوالۂ سابق

(۷) قاضی خان علی الھندیہ ۱/۲۳۷

قرأت کی مقدار

شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ جو اعمال اجتماعی ہوں، ان میں بحد امکان یسر و سہولت کو راہ دیجائے، اسی لئے فرائض جو جماعت سے ادا کی جائیں، ایک خاص حد کے ساتھ ان میں خفیف قرأت کا حکم ہے، تراویح جماعت کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اس میں خفیف قرأت پر اکتفا کیا جائے، دوسری طرف یہ نزولِ قرآن مجید کا تذکار ہے، اس لئے ختم قرآن مجید کو پورے ماہ میں بہتر سمجھا گیا ہے، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ تراویح میں کس قدر قرآن مجید پڑھا جائے؟

بعض حضرات کا خیال ہے کہ مغرب کی نماز کے بقدر، بعضوں کی رائے ہے کہ عشاء کی نماز میں جتنی قرأت کی جاتی ہے، اسی قدر کی جائے، بعضوں کا خیال ہے کہ ہر رکعت میں ۲۰ر آیات پڑھی جائیں تاکہ پورے ماہ میں دو قرآن مکمل ہو سکے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ۳۰ر آیات پڑھی جائیں تاکہ تین ختم کیا جا سکے، سب سے صحیح رائے وہ محسوس ہوتی ہے جو حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ہر رکعت میں دس آیات پڑھی جائیں، کیونکہ پورے ماہ میں کل چھ سو رکعات تراویح ادا کی جاتی ہے اور آیات قرآنی چھ ہزار سے کچھ زیادہ ہیں، تو اس طرح بہ سہولت پورے ماہ میں ایک ختم ہو سکے گا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کا اپنا معمول بھی یہی تھا، کہ رمضان المبارک میں کل ۶۱ ر ختم فرمایا کرتے تھے، ۳۰ ر ختم دن میں ۳۰ ر رات میں اور ایک ختم پورے ماہ تراویح میں۔

لوگوں کو دشواری سے بچانے کے لئے فقہاء نے تراویح میں بعض اور رعایتیں رکھیں ہیں، چنانچہ امام ابو ابکر اسعاف سے منقول ہے کہ فرض میں امام قرآن کا کچھ حصہ پڑھ لے اور اس سے آگے کا حصہ تراویح میں پڑھے تو ایسا کرنا درست ہے۔ تراویح میں قعدہ میں صرف تشہد پر اکتفا کر لے اور درود ابراہیمی اور بعد کی دعا نہ پڑھے تو اس کی بھی اجازت دیدی گئی ہے، لیکن ابن ہمام نے اس کو منع کیا ہے اور کہا ہے کہ کم سے کم درود پڑھا جائے، کیونکہ وہ شوافع کے نزدیک فرض اور احناف کے یہاں سنت ہے اور لوگوں کی سستی کی وجہ سے سنت کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن مجید تمام ترویحوں میں یکسانیت کے ساتھ پڑھا جانا بہتر ہے، بعض مشائخ نے اس بات کو زیادہ بہتر سمجھا ہے کہ ۲۷ر رمضان کو قرآن مجید ختم کر دیا جائے، اسی کے پیش نظر بعض اہل علم نے اپنے مصحف ۵۴۰ ر رکوع پر تقسیم کر لئے تھے۔(۱) ہمارے زمانہ میں مروج شبینہ (یک شبی و سہ شبی) جس میں حافظ کا حفظ قرآن مجید کا مظاہرہ ہوتا ہے، کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ دین میں اس قسم کا تکلف مطلوب نہیں ہے۔

متفرق احکام

امام کو ہر دو ترویحہ اور آخری ترویحہ اور وتر کے درمیان ایک ترویحہ کے بقدر بیٹھنا چاہئے، اس درمیان تسبیح پڑھ سکتا ہے، تہلیل پڑھ سکتا ہے، انفرادی طور پر نفل نماز پڑھ سکتا ہے، حرم شریف میں ہو تو طواف بھی کر سکتا ہے، یا یوں ہی خاموش رہے تو بھی مضائقہ نہیں۔ تراویح کی کوئی دو رکعت فاسد ہو گئی تو امام کو اس میں پڑھا گیا قرآن دہرا لینا چاہئے، (۲) ویسے بعض فقہاء نے بہ اعتبار

(۱) ملخص از : قاضی خاں علی الهندیه ۲۳۹/۱، غنیة المستملی : ۷۹-۳۸۸، فتاوی هندیه ۱
(۲) عالمگیری ۱۱۸/۱

قرأت کے اس دو رکعت کو بھی کافی قرار دیا ہے۔ تراویح کے امام کی صرف آواز پر نگاہ نہ ہونی چاہئے، قاضی خان کے بقول ''خوش خواں'' کے مقابلہ ''درست خواں'' کو ترجیح دیجائے۔(۱)

بہتر ہے کہ ایک ہی امام ۲۰ رکعتیں پڑھائے، اگر دو یا اس سے زیادہ پڑھائیں تو بھی افضل ہے کہ ترویحہ کی تکمیل کے بعد امام تبدیل ہو، نابالغ جو باشعور ہو چکا ہو بعض فقہاء نے اس کی امامت کی تراویح میں اجازت دی ہے، لیکن اکثر فقہاء اس سے منع کرتے ہیں، تراویح میں کوئی سورت یا آیت چھوٹ گئی، پھر آئندہ رکعت میں اس کا اعادہ کیا تو بہتر ہے کہ اس کے بعد پڑھے ہوئے قرآن کو بھی دہرادے۔(۲)

تربع

تربع کے معنی آلتی پالتی مار کر بیٹھنے کے ہیں، رسول اللہ ﷺ سے اس طرح بیٹھنا ثابت ہے، چنانچہ آپ کا معمول تھا کہ فجر کے بعد سے آفتاب کے اچھی طرح نکلنے تک پالتی مار کر مسجد نبوی میں تشریف رکھتے تھے،(۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اکثر پالتی ہی مار کر بیٹھتے تھے، اس لئے فقہاء نے نماز سے باہر اس طرح بیٹھنے کو درست اور غیر مکروہ قرار دیا ہے۔(۴)

نماز کے آداب اور مسنون طریقوں میں یہ ہے کہ جب بیٹھنا ہو تو اس طرح بیٹھا جائے کہ بائیں پاؤں پر کولھے ہوں اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھا جائے، بلا عذر پالتی مار کر بیٹھنا مکروہ ہے، ہاں اگر عذر ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔(۵)

ترتیب

ترتیب کے معنی ایک کے بعد دوسرا کام کرنے کے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور مالکیہ میں متاخرین کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ وضو میں ترتیب سنت ہے، جب کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور کچھ دوسرے فقہاء کے نزدیک فرض یعنی ان کے یہاں قرآن میں ارکان وضو جس ترتیب سے ذکر کئے گئے ہیں چہرہ دھونا، ہاتھ دھونا، سر کا مسح اور پاؤں دھونا، اسی ترتیب سے ان کی ادائیگی بھی ضروری ہے، ورنہ وضو نہ ہوگا، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ بہتر تو ہے، مگر اس ترتیب کے خلاف بھی کرلے تو ہو جائے گا۔

ان دو جماعتوں کے فقہی اختلاف کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ آیت میں ان چاروں ارکان کے درمیان واؤ کا لفظ استعمال کیا گیا اور واؤ عربی قاعدے کے مطابق ترتیب کو بتلاتا ہے اور کبھی بلا ترتیب جمع کو، امام ابوحنیفہؒ نے دوسرا معنی مراد لیا اور امام شافعیؒ نے پہلا، دوسرے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معمول ہمیشہ ترتیب سے وضو کرنے کا رہا، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں کوئی چیز ''ضروری'' کا درجہ اسی وقت اختیار کرسکتی ہے، جب حضور اکرم ﷺ کے عمل کے ساتھ ساتھ آپ کا حکم بھی ہو، اگر صرف عمل ہو تو یہ سنت ہوگا، جبکہ شوافع کے نزدیک پیغمبر ﷺ کا کسی کام پر مداومت اختیار کرنا اس کے ضروری ہونے کے لئے کافی ہے،(۶) نماز میں امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ترتیب

(۱) قاضی خان علی الهندیه ۱/۲۳۵-۳۹
(۲) عالمگیری : ۱/۱۱۵-۱۱۹
(۳) ابوداؤد ، عن جابر بن سمرہ حدیث نمبر: ۴۸۵
(۴) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی : ۱۹۲
(۵) خلاصة الفتاوی ۱/۵۷، مکروهات صلوة
(۶) بدایة المجتهد ابن رشد : ۱/۱۷، المسئلة الحادیة عشر من الشروط

فرض ہے، مثلاً اگر کوئی شخص رکوع سے پہلے سجدہ کر لے اور اس کے بعد رکوع کرے تو نماز نہیں ہوگی۔(۱)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ترتیب شرط ہے، اس طرح ترتیب ہےتو دنوں ہی کے یہاں ضروری، مگر فرق یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر ترتیب چھوٹ جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اگر بے ترتیبی بھول سے ہوگئی اور اس نے اس کی تلافی کر کے سجدہ سہو کرلیا تو نماز ہو جائیگی، مثلاً اگر کوئی شخص تحریمہ کے بعد سیدھے رکوع میں چلا جائے، پھر سجدہ کرے اور اس کے بعد کھڑا ہوتو اب صورت یہ ہے کہ پہلے رکوع اور سجدہ کو کالعدم سمجھ کر اس قیام کے بعد پھر رکوع اور سجدہ کر لے اور نماز کے اختتام پر سجدہ سہو کر لے تو نماز ہو جائے گی، لیکن اگر سجدۂ سہو نہیں کیا، یا یہ بے ترتیبی عمداً اور بالارادہ کی تو بہرحال نماز باطل ہو جائے گی، اب اس کو درست کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔(۲)

سورتوں میں ترتیب

نماز میں سورتوں کو ترتیب سے یعنی قرآن میں جو سورت پہلے ہوا سے پہلے اور جو بعد میں ہو اس کو بعد میں پڑھا جائے، جو شخص نماز میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ نہ رکھے تو اس کی نماز تو ہو جائے گی، لیکن یہ عمل خلاف مستحب ہوگا۔(۳)

کلماتِ اذان میں ترتیب

اذان کے کلمات اسی ترتیب سے کہے جانے چاہئیں، جس ترتیب سے حدیث میں ثبوت ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ترتیب شرط ہے، کہ اگر ترتیب کے خلاف کلمات اذان ادا کئے گئے تو اذان کا اعادہ ضروری ہوگا اور احناف اور مالکیہ کے نزدیک ترتیب سنت ہے، اگر بلا ترتیب اذان دیدی تو مکروہ ہے، اس کا اعادہ کر لینا زیادہ بہتر ہے۔(۴)

(افعال حج میں اعمال کی ترتیب کے لئے خود لفظ "حج" ملاحظہ ہو)

ترجمان

اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک زبان کی کسی بات کا دوسرے زبان میں ترجمہ کرے۔

قضا اور عدلیہ میں جہاں بسا اوقات ترجمان کی ضرورت پڑتی ہے ضروری ہے کہ ایسے شخص کو یہ کام تفویض کیا جائے جو گواہ بن سکتا ہو، یعنی مسلمان ہو اور معتبر ثقہ آدمی ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ ترجمان کی حیثیت "خبر دہندہ" کی ہے اور خبر ایک ثقہ آدمی کی بھی معتبر ہے، اس لئے ایک شخص کا ترجمان کا فریضہ انجام دینا کافی ہے، امام شافعیؒ اور احمدؒ نیز امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ ترجمان کی حیثیت "گواہ" کی ہے: اس لئے ضروری ہے کہ دو ثقہ و معتبر آدمی مل کر ترجمانی کا فریضہ انجام دیں، فقہاء احناف نے بھی گو فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر دیا ہے، لیکن امام محمدؒ کے قول کو زیادہ قرین احتیاط سمجھا ہے۔(۵)

ترجیع

اذان میں "شہادتین" کو دو دفعہ پست آواز میں کہہ کر پھر

(۱) الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۲۳۸، ترتیب الارکان
(۲) ہندیہ ۱/۲۷، واجبات الصلوۃ
(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/۶۹۹
(۴) الفقہ الاسلامی وادلتہ : ۱/۵۳۹-۵۴۱
(۵) المبسوط ۱۶/۸۹

دو دفعہ بلند آواز میں دہرانے کو ''ترجیع'' کہتے ہیں، احناف اور حنابلہ کے یہاں اذان بلا ترجیع بہتر ہے، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک ترجیع کے ساتھ اذان بہتر ہے، اذان بلا ترجیع کی دلیلیں حضرت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ(۵) حضرت بلال رضی اللہ عنہ(۶) اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ(۷) سے منقول حدیثیں ہیں، اذان میں ترجیع کی دلیل حضرت ابو محذورہ کی روایت ہے۔(۸)

تاہم چونکہ ترجیع بھی حدیث سے ثابت ہے؛ اس لئے احناف کے یہاں بھی ''ترجیع'' مباح ہے، یہی بات صاحب ''البحر الرائق'' نے لکھی ہے، صاحب نہر نے بھی ''ترجیع'' کو محض خلاف اولیٰ لکھا ہے، اس لئے احناف میں جن اہل علم نے ترجیع کو مکروہ لکھا ہے، اس سے مراد خلاف اولیٰ ہونا ہے، اور کتب فقہ میں اس طرح کی تعبیر نادر و عجیب نہیں ہے، صاحب درمختار نے تنہا ''یوم عاشوراء'' کے روزہ کو مکروہ لکھا ہے، دوسرے اہل علم نے اس کی یہی تاویل کی ہے، یہاں کراہت سے محض خلاف افضل ہونا مراد ہے، پس ترجیع چونکہ یقینی طور پر ثابت ہے؛ اس لئے اس کو مکروہ کہنا کسی طرح قرین انصاف نہیں، مولانا محمد یوسف بنوری کے الفاظ میں: وبالجملة فالقول بكراهة الترجيع خلاف الصواب.(۵)

ترس

ترس کے معنی ڈھال کے ہیں، جان کے تحفظ کے لئے جہاد میں اس کا استعمال درست بلکہ مطلوب ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مختلف غزوات میں اس کا استعمال کیا ہے اور آپ ﷺ کے وصال کے بعد آپ ﷺ کے متروکات میں بعض ڈھالیں تھیں، سیرت کی کتابوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام چاہتا ہے کہ انسان اپنے تحفظ میں خود مکتفی اور چوکنا ہو، دفاع کے لئے تیار اور تحفظ کے اسباب سے لیس ہو، وہ صنعتی اور دفاعی معاملات میں جمود اور غفلت کو پسند نہیں کرتا۔

ترسّل

ترسل کے معنی کسی بات کو ٹھہر ٹھہر کر کہنے کے ہیں، اذان میں ترسل مستحب ہے، یعنی کلمات اذان کا ٹھہر ٹھہر ادا کرنا اور ہر کلمہ کے بعد وقف کرنا، مثلاً اللہ اکبر، اللہ اکبر، اور ٹھہر جائے، پھر دوسری دفعہ کہے اللہ اکبر اللہ اکبر اور کچھ توقف کرے، اس کے بعد ہر کلمہ میں وقف کرتا چلا جائے، ترسل کے مقابلہ میں عربی زبان میں ''حدر'' کا لفظ آتا ہے، جس کے معنی عجلت کے ساتھ اور ملا کر پڑھنے کے ہیں، اقامت میں حدر مستحب ہے۔(۶)

ترکہ

میت جو کچھ مال منقولہ یا غیر منقولہ چھوڑ جائے وہ اس کا ترکہ ہے(۷) ترکہ کے سلسلہ میں یہ اُصول ہے کہ جونہی آدمی

(۱) ابو داؤد، باب کیف الاذان
(۲) شرح معانی الآثار، باب الاقامة كيف هي ؟ عن سويد بن غفلة
(۳) نسائی باب بدء الاذان
(۴) ترمذی، باب ماجاء في الترجيع في الاذان
(۵) معارف السنن ۲/۱۷۸
(۶) الفتاوى الهنديه ۱/۳۸، فصل في كلمات الاذان
(۷) یہ الگ بحث ہے کہ آیا منافع اور حقوق بھی مال ہیں، اور وراثت میں قابل انتقال اور قابل تقسیم ہیں؟ انشاء اللہ ''حق'' اور ''مال'' میں یہ مسئلہ زیر بحث آئے گا۔

موت کے قریب ہوتا ہے، اس کا مال اس کی مِلک سے نکل جاتا ہے اور اب یہ ورثاء کا حق قرار پاتا ہے۔

البتہ اب بھی اس مال میں مرنے والے کے چار حقوق باقی رہ جاتے ہیں، اول کسی افراط وتفریط کے بغیر کفن اور دفن وغیرہ کا نظم کرنا۔ دوسرے اس کے بقیہ مال میں سے قرضوں کی ادائیگی جس میں مہر بھی داخل ہے، تیسرے: قرض کی ادائیگی کے بعد جو مال بچ رہے اس کے ایک تہائی کو ان وصیتوں کی تکمیل میں لگایا جائے جو مرنے والے نے وصیت کردی تھی اور چوتھے: حصہ داروں میں متروکہ مال کی تقسیم۔ (۱)

تزکیہ

تزکیہ سے مراد قاضی کا گواہان کی بابت تحقیق کرنا ہے کہ وہ عادل اور معتبر ہیں یا نہیں؟ ——— امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی کا گواہان کی ظاہر عدالت اور ثقاہت پر اعتبار کر لینا کافی ہے، اس کی علاحدہ تحقیق اور اس بارے میں تجسس ضروری نہیں؛ البتہ قصاص اور حدود (شریعت کی مقررہ سزاؤں) میں گواہوں کی عدالت کی تحقیق بھی ضروری ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام معاملات میں تزکیہ وتحقیق ضروری ہے، (۱) یہی رائے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی بھی ہے گو امام احمدؒ کی ایک روایت اس کے خلاف بھی ہے۔ (۲)

تزکیہ دو طریقوں سے ہوگا: ایک تزکیہ "سر" دوسرا تزکیہ "علانیہ"، تزکیہ سر سے مراد یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کو خاموشی سے گواہوں کے پڑوس اور جوار میں بھیجے اور وہ ان لوگوں سے ان کی ثقاہت و دیانت کے بارے میں دریافت کر کے اپنی خفیہ رپورٹ قاضی کو پیش کردے، خفیہ تحقیق جن لوگوں سے کی جائے ان کو معتبر ہونا چاہئے، بقیہ گواہی کی اہلیت کے لئے دوسری جو شرطیں ہیں یا جو تعداد مقرر ہے اس کا پایا جانا ضروری نہیں، تزکیہ علانیہ یہ ہے کہ بر سر عام ان گواہوں کے ثقہ ہونے پر شہادت طلب کی جائے اور کچھ لوگ اس امر کی گواہی دیں کہ وہ معتبر وثقہ ہے، اس تزکیہ میں ضروری ہوگا کہ یہ شہادت دینے والے گواہی دینے کے اہل ہوں، ان کی تعداد مرد ہوں تو دو ہو اور عورتیں ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، بعد کے حالات میں چونکہ تزکیہ علانیہ میں فتنہ کا اندیشہ تھا، اس لئے فقہاء نے "تزکیہ سر" پر اکتفا کرنے کا فتویٰ دیا (۳) اب موجودہ زمانہ میں جب کہ فسق و فجور کی کثرت ہے اور عادل گواہوں کی فراہمی آسان نہیں نیز اس قسم کی شرطیں عائد کرنے میں لوگوں کے حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے گواہ کی ظاہری حالت پر اکتفا کافی ہے، "شہادت" اور "عدل" کے تحت اس کی تفصیل مذکور ہوگی۔

حدیث کی اصطلاح میں

تزکیہ حدیث کی بھی اصطلاح ہے۔

کسی حدیث کے قبول کئے جانے کے لئے شرعاً ضروری ہے کہ اس کا راوی سچا اور قابل اعتبار ہو اور اس کے بارے میں اس بات کا اندیشہ نہ ہو کہ وہ غلط بیانی اور جھوٹ سے کام لے گا، نیز قوی حافظہ ہو، اس بات کا احتمال نہ ہو کہ حافظہ دھوکہ دیدے

(۱) السراجی فی المیراث: ۴۰۳
(۲) بدائع ۲۶۸/۶
(۳) رحمۃ الامۃ: ۴۰۶
(۴) خلاصۃ الفتاوی: ۱۴/۴

اور غیر ارادی طور پر اس سے کذب بیانی ہو جائے۔

اس کسوٹی پر پرکھنے کے لئے ضروری ہے کہ دوسرے مستند اور مسلّم اشخاص کی رائے پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے معتبر یا نامعتبر ہونے کا فیصلہ کیا جائے، دیگر حضرات کی اس قسم کی رایوں کو ''تزکیہ'' یا ''جرح وتعدیل'' کہتے ہیں۔

بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس میں ایک طرح کی غیبت ہے، مگر چونکہ اس کا منشاء عیب جوئی، تنقیص اور توہین نہیں ہوتا، بلکہ حقوق اللہ اور حقوق الناس کا تحفظ پیش نظر ہوتا ہے، اس لئے فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے ــــ خطیب بغدادی نے مختلف واقعات سے اس پر استدلال کیا ہے مثلاً یہ کہ فاطمہ بنت قیسؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابوجہم ﷺ اور معاویہ ﷺ سے نکاح کے بارے میں مشورہ لیا تو آپ ﷺ نے اول الذکر کی تند مزاجی اور ثانی الذکر کے افلاس کا ذکر کرتے ہوئے حضرت اسامہ بن زید ﷺ سے نکاح کا مشورہ دیا وغیرہ ذالک۔(۱)

(حدیث میں تزکیہ کے اصول پر لفظ ''تعدیل'' اور ''جرح'' کے تحت روشنی ڈالی جائیگی)۔

تسبیح

اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنے کو کہتے ہیں۔

بعض خاص اوقات کے لئے تسبیحات کے مخصوص کلمات متعین کئے گئے ہیں، مثلاً رکوع کے لئے **سبحان ربی العظیم**، سجدہ کے لئے **سبحان ربی الاعلی** اور صلوۃ التسبیح کے لئے **سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر**۔

رکوع وسجدہ کی مذکورہ تسبیحات کم از کم تین دفعہ پڑھی جائیں گی، تو سنت ادا ہوگی (۲)، اگر تین سے زیادہ نو تک طاق عدد میں پڑھ لیا جائے تو اور بھی بہتر ہے (۳) حضور اکرم ﷺ سے رکوع وسجدہ کی تسبیحات بعض اور الفاظ میں بھی منقول ہیں مثلاً:

سبحانک اللھم ربنا وبحمدک اللھم اغفرلی .(۴)

اور رکوع کی حالت میں:

سبحان ذی الجبروت والملکوت والکبریاء والعظمۃ .(۵)

اس لئے ان الفاظ کا پڑھ لینا بھی کافی ہے، ''صلوٰۃ التسبیح'' میں مذکورہ تسبیح مختلف ارکان میں اس طرح پڑھی جائیں گی کہ ان کی تعداد تین سو ہو جائے۔(۶)

(تفصیلات خود صلوٰۃ التسبیح میں ذکر کی جائیں گی)

تسحیم

سحم کے معنی ''سیاہی'' کے ہیں، اس طرح تسحیم کے معنی سیاہ کرنے کے ہوئے، (۷) قاضی اگر از راہ تعزیر وسرزنش کسی کا چہرہ سیاہ کردے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے۔(۸)

(۱) کتاب الکفایہ فی علم الروایہ : ۳۹

(۲) ابوداؤد : ۱۲۹/۱، باب مقدار الرکوع والسجود

(۳) ابن ھمام فتح القدیر : ۲۵۹/۱

(۴) بخاری : ۱۰۹/۱، باب الدعاء فی الرکوع

(۵) نسائی عن عوف بن مالک ، باب نوع آخر من الذکر فی الرکوع : ۱۶۱/۱

(۶) ابو داؤد : ۱۸۳/۱ ، باب صلوۃ التسبیح

(۷) لسان العرب : ۱۹۸/۶

(۸) ردالمحتار : ۱۰۵/۲ ، باب التعزیر

تسلیم

تسلیم کے معنی سلام کرنے کے ہیں۔

نماز میں سلام:

نماز میں سلام اختتام امام ابوحنیفہؒ کے یہاں واجب اور اکثر فقہاء بشمول امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں فرض ہے، یعنی احناف کے نزدیک اگر تشہد کے بعد کوئی شخص قصداً اور بالارادہ کوئی ایسا کام کر جائے جو نماز کے منافی ہو تو نماز ادا ہو جائے گی، صرف یہ ہوگا کہ اس کو ایک واجب کا تارک اور اس حد تک گنہگار سمجھا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بالارادہ نکلنا فرض ہے، چاہے کسی اور ذریعہ سے ہو، مثلاً کوئی ناقض وضو حرکت کر کے نماز کیوں نہ توڑ لے؟ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو نماز کی تعلیم دیتے ہوئے قعدہ اخیرہ میں تشہد کا ذکر فرمانے کے بعد فرمایا: ''اب اگر تم اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھے رہو'' اس طرح حضور اکرم ﷺ نے خاص لفظ ''سلام'' کے ذریعہ نماز کی تکمیل کا حکم نہیں فرمایا۔(۱)

تاہم محققین علماء کا خیال ہے کہ نماز سے بالارادہ نکلنے'' کی فرضیت سے متعلق جو رائے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے، اس کی نسبت صحیح نہیں ہے، یہ ابوسعید بردعی کی تخریج ہے، جس سے خود معروف حنفی فقیہ امام کرخی نے اختلاف کیا ہے۔(۲)

سلام کا طریقہ

نماز میں سلام پھیرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے دائیں جانب رخ کرے اور کہے ''السلام علیکم و رحمة الله'' پھر بائیں جانب اور دونوں جانب خوب اچھی طرح رخ کرے، اس لئے کہ روایت میں ہے کہ آپ ﷺ دائیں طرف اس طرح رخ کرتے کہ دایاں رخسار دیکھا جاسکتا، پھر اسی طرح بائیں سمت میں توجہ کرتے۔(۳)

امام کو سلام پھیرتے ہوئے دائیں جانب میں ادھر کے مردوں، خواتین اور فرشتوں کی اور بائیں جانب میں اس طرف کے شرکاء نماز اور فرشتوں کی نیت کرنی چاہئے، اور مقتدی کو ان کے علاوہ جس سمت میں امام ہو اس طرف سلام پھیرتے ہوئے امام کی بھی، تنہا نماز ادا کرنے والا صرف فرشتوں کی نیت کرے گا اور ان کو سلام کا قصد رکھے گا۔(۴)

سلام کے آداب

اسلام میں سلام کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، قرآن مجید نے اس کو پیغمبرانہ عمل بتایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے مہمانوں کو سلام کیا، (۵) مسلمانوں کو ہدایت کی گئی کہ وہ گھر میں داخل ہوں تو سلام کریں، (۶) اور سلام کیا جائے تو ان ہی الفاظ میں یا اس سے بہتر الفاظ میں جواب دیں (۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت آدم علیہ السلام

---

(۱) الفقه على المذاهب الاربعه : ۲۲۷/۱، الثالث عشر من فرائض الصلوة "السلام"

(۲) دیکھئے: معارف السنن ۶۹/۱-۷۰

(۳) ترمذی : ۶۶/۱، باب ماجاء فی الانصراف بیمینه وعن یساره

(۴) الهدایه مع فتح القدیر ۲۷۸/۱

(۵) الذاریات : ۲۵

(۶) النور : ۶۱

(۷) النساء : ۷۶

کی تخلیق کے بعد سب سے پہلے ان کو جو حکم دیا گیا وہ یہی تھا کہ فرشتوں کو سلام کریں اور ان کا جواب سنیں، یہی سلام و جواب بنو آدم کے لئے ہوگا۔(۱)

ایک دفعہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ اسلام کا سب سے بہتر عمل کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ کھانا کھلاؤ اور ہر شناسا اور ناشناسا کو سلام کرو(۲) حضور ﷺ نے حقوق العباد سے متعلق جن سات باتوں کا حکم فرمایا ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سلام کو رواج دو(۳) اور آپ ﷺ نے سلام کو باہم محبت اور میل جول بڑھنے کا باعث قرار دیا،(۴) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے منقول ہے، کہ وہ بسا اوقات صرف اس لئے بازار جایا کرتے تھے کہ راہ چلنے والوں اور ملاقاتیوں کو سلام کریں۔(۵)

سلام کے الفاظ

سلام کے منقول الفاظ اس قدر ہیں" **السلام علیکم ورحمة الله وبركاته**"، جواب میں بھی"وْ" کے اضافہ کے ساتھ اتنا ہی منقول ہے:"**وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته**"، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم ﷺ کی وساطت سے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو اسی حد تک سلام کا جواب دیا ہے۔(۶)

امام نووی نے لکھا ہے کہ سلام میں چاہے ایک ہی شخص مخاطب کیوں نہ ہو مگر "کم" یعنی جمع کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے اور جواب دینے والے کو "وْ" کا اضافہ کرنا چاہئے، یعنی "**وعليكم**"۔(۷)

بہتر طریقہ ہے کہ سلام کرتے ہوئے "برکاتہ" تک پورا فقرہ ادا کیا جائے، چنانچہ ایک شخص حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں آئے اور کہا "**السّلام عليكم**" پھر بیٹھ گئے، آپ ﷺ نے فرمایا: ان کے لئے دس نیکیاں ہیں۔ دوسرے آنے والے نے اس کے ساتھ "ورحمۃ اللہ" کا اضافہ کیا، آپ ﷺ نے ان کو بیس نیکیوں کا اور "وبرکاتہ" تک کہنے والوں کو تیس نیکیوں کا مستحق قرار دیا۔(۸)

سلام کے بعض آداب

سلام ایسی آواز میں کرنا چاہئے کہ سونے والے جاگ نہ اٹھیں، حضور اکرم ﷺ کا یہی معمول تھا۔(۹) ملاقات کے وقت سلام کرنا چاہئے پھر اگر تھوڑا فصل بھی ہو یہاں تک کہ ایک دیوار اور کمرہ کا فصل آجائے تو بھی دوبارہ سلام کرنا چاہئے۔(۱۰)

سلام کے آداب میں یہ ہے کہ سوار پیادہ چلنے والے پر،

---

(۱) باب السلام للمعرفة وغير المعرفة (۲) بخاری: ۹۲۱/۲

(۳) حوالہ سابق ۹۲۱/۲، باب اختتام السلام (۴) ابوداؤد: ۷۰۶/۲، باب اختتام السلام

(۵) مؤطا امام مالکؒ عن طفيل بن ابی كعب، باب جامع السلام، حدیث نمبر ۱۷۹۳

(۶) بخاری، عن عائشۃؓ: ۹۲۳/۲، باب من رد السلام، فقال عليك السلام (۷) رياض الصالحين، باب كيف السلام متفق عليه

(۸) ترمذی ۹۸/۲، باب ما ذكر فی فضل السلام، ابو داؤد: ۷۰۶/۲، باب كيف السلام

(۹) رياض الصالحين، باب كيف السلام: ۳۰۹ ورواه مسلم فی كتاب الشربة باب اكرام الضيف، رقم الحديث: ۱۱۷۳/۲، ابوداؤد ۷۰۶/۲، باب فی الرجل، يفارق ثم يلقاه يسلم عليه

(۱۰) بخاری عن ابی ہریرۃؓ، باب يسلم الراكب على الماشی: ۹۲۱/۲

پیدل چلنے والا بیٹھے ہوئے شخص کو اور تھوڑے لوگ زیادہ افراد کے مجمع کو سلام کریں،(۱) اسی طرح گذرنے والے بیٹھنے والوں اور چھوٹے بڑوں کو سلام کرنے میں سبقت کریں (۲) لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ وہ سلام میں پہل نہ کریں تو دوسرے سلام کریں ہی نہیں، بلکہ ہر شخص کو پہل کرنے کی کوشش کرنا چاہئے، آپ ﷺ نے فرمایا: لوگوں میں اللہ سے سب سے قریب وہ شخص ہے جو سلام میں پہل کرے،(۳) بالخصوص بچوں کو تو از راہ تربیت پہلے سلام کرنے کی تاکید کرنی چاہئے، آپ ﷺ کا جب بھی بچوں سے گذر ہوتا ان کو سلام فرماتے۔(۴)

جماعت میں سے کسی ایک شخص کا سلام کرنا اور جواب دیدینا کافی ہے، ضروری نہیں کہ سبھی الگ الگ سلام کریں اور جواب دیں (۵) ضرورتاً اشارہ سے سلام کرنا حضور اکرم ﷺ سے ثابت ہے، اس طرح کہ ساتھ ساتھ سلام کے الفاظ بھی کہے جائیں، (۶) مگر عیسائیوں، یہودیوں کی طرح اشارہ سلام کے لئے استعمال کرنا درست نہیں؛ حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے،(۷) اسی میں ہندوؤں کی طرح ہاتھ جوڑنا بھی داخل ہے۔

صبح بخیر، شب بخیر، گڈ مورننگ وغیرہ کے الفاظ مسنون طریقہ کے خلاف ہیں، ایام جاہلیت میں لوگ کہا کرتے تھے، ''انعم اللہ بک عینا'' (اللہ تم کو اپنی نعمت سے نوازے) اور انعم صباحا (صبح بخیر) اسلام کی آمد کے بعد اس سے منع کردیا گیا۔(۸)

تسمیہ (نام رکھنا)

لغوی معنی نام رکھنے، نام لینے اور بسم اللہ پڑھنے کے ہیں۔

نام رکھنا:

اسلام میں نام رکھنے کو بڑی اہمیت حاصل ہے، رسول اللہ ﷺ نے اچھا اور معنی خیز نام رکھنے کو پسند فرمایا ہے، اور نامناسب ناموں کو نہ صرف یہ کہ ناپسند کیا ہے، بلکہ اس میں تبدیلی بھی فرمائی ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انسان کی ذات پر اس کے نام کا بھی اثر پڑتا ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ عجب اتفاق ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے دو چچاؤں کا نام مشرکانہ تھا، ابوطالب کا عبد شمس اور ابولہب کا عبد العزیٰ اور ان دونوں کو ایمان کی توفیق نہ ہوسکی، اس کے برخلاف حضرت حمزہ ؓ اور عباس ؓ جن کا نام مشرکانہ نہیں تھا، ایمان سے بہرمند ہوئے۔(۹)

آپ ﷺ نے فرمایا میرے نزدیک سب سے محبوب نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہے،(۱۰) اس لئے اکثر علماء کے نزدیک

(۱) حوالۂ سابق

(۲) ابوداؤد : ۷۰۶/۲، باب فی فضل من بدأ بالسلام

(۳) بخاری : ۹۲۳/۲، باب التسليم على الصبيان

(۴) بخاری : ۹۲۳/۲، باب التسليم على الصبيان

(۵) ابوداؤد عن علی بن ابی طالب: ۷۰۸/۲، باب ماجاء فی رد الواحد عن الجماعة

(۶) ابوداؤد : ۷۰۷/۲

(۷) ترمذی عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده : ۹۹/۲، باب ماجاء فی كراهية اشارة اليد فی السلام

(۸) مشکوۃ، باب السلام

(۹) مسلم : ۲۰۷/۱-۲۰۸، باب كراهية التسمية باسماء القبيحة

(۱۰) مسلم عن ابن عمر، باب النهی عن التكنی بابی القاسم وبيان مايستحب من الاسماء ۲۰۶/۲

سب سے بہتر عبد اللہ، پھر عبد الرحمٰن، پھر محمد اور اس کے بعد وہ دوسرے نام ہیں جس میں اللہ کی عبدیت کا اظہار ہو، لیکن بعض علماء کے نزدیک سب سے بہتر محمد پھر عبد اللہ وغیرہ ہیں؛ اس لئے کہ اگر عبد اللہ سب سے بہتر نام ہوتا تو ضرور تھا کہ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کے نام میں تبدیلی فرما دیتے؛ جیسا کہ آپ ﷺ نے خود صحابہؓ کے نام بدلے ہیں۔(۱) اس صورت میں حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص لفظ ''عبد'' کو شریک کر کے نام رکھنا چاہے تو پھر اسے ''عبد اللہ'' اور ''عبد الرحمٰن'' رکھنا چاہئے، یہ اس پس منظر میں تھا کہ اس زمانہ میں لوگ سورج اور بتوں کی طرف نسبت کر کے عبد شمس، عبد لات، عبد العزیٰ وغیرہ مشرکانہ نام رکھتے تھے، یہی رائے اس عاجز کی بھی ہے، واللہ اعلم۔

رسول اللہ ﷺ نے اپنے اسم گرامی ''محمدؐ'' کے ساتھ آپ ﷺ کی کنیت ''ابو القاسم'' رکھنے سے منع فرمایا تھا(۲) اس لئے کہ منافقین اس کو آپ ﷺ سے استہزاء اور تمسخر کا ذریعہ بنا لیتے تھے، لیکن آپ ﷺ کے وصال کے بعد اب یہ حکم باقی نہیں رہا، چنانچہ سیدنا حضرت علیؓ نے اپنے صاحبزادے کا نام محمد اور کنیت ''ابو القاسم'' رکھی۔(۳) (دیکھئے: ابو القاسم)

آپ ﷺ نے یسار، رباح، نجیح، افلح، نافع(۴)، برّہ(۵) عاصیہ(۶) جدع، (۷) احرم، عاص، عزیز، عتلہ، شیطان، حکم، غراب، حباب، شہاب (۸) اور ابو الحکم، حرب، مرہ (۹) اور حزن(۱۰) وغیرہ نام رکھنے کی صراحتاً ممانعت فرمائی ہے، اور اس طرح کے نام تبدیل کر دئے ہیں، اس لئے ان ناموں سے احتراز کرنا ہی چاہئے، اور اس قسم کے دوسرے نام جس سے شرک کی بو آتی ہے، تعلّی و کبر کا اظہار ہوتا ہے، یا کسی قباحت کا، ان سے نام نہیں رکھنا چاہئے، جمشید، خورشید، ماہتاب، اختر، انجم وغیرہ نام بھی نامناسب ہیں، اس لئے کہ یہ سب دراصل ایرانیوں، مجوسیوں، آتش پرستوں کے نام ہیں، جو ستارہ، چاند، سورج وغیرہ کی پرستش کرتے تھے۔

علامہ شامی کہتے ہیں کہ جن ناموں کا کتاب اللہ اور حدیث میں ذکر نہیں ملتا اور نہ مسلمانوں میں ان کا استعمال ہے؛ ایسے ناموں کے سلسلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، بہتر ہے کہ ایسے نام نہ رکھے جائیں۔(۱۱)

راقم الحروف کہتا ہے کہ یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ ناموں کی حیثیت دراصل شعائر اور فکر و عقیدہ کے مظاہر کی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ مسلمان ناموں کے ذریعہ اپنا تشخص برقرار رکھیں، افسوس کہ مغرب سے بے معنی اور فیشن نما ناموں کا ایک سیلاب سا آرہا ہے اور ہم لوگ ہیں کہ بسر و چشم اسے قبول کرتے جا رہے ہیں! والی اللہ المشتکی۔

(۱) ردالمحتار: ۵/۲۶۸

(۲) بخاری، باب النهی عن التکنی بابی القاسم: ۲/۶۰۲

(۳) الدر المختار علی هامش رد المحتار: ۵/۲۶۷

(۴) مسلم عن جابر بن سمره، باب النهی عن التکنی بابی القاسم: ۲/۲۰۶

(۵) مسلم عن زینب بنت ابی سلمه، حواله سابق

(۶) مسلم عن ابن عمر، حواله سابق

(۷) ابوداؤد: ۲/۶۷۷، باب فی تفسیر الاسم القبیح

(۸) ابوداؤد عن بشیر بن میمون، حواله سابق

(۹) ابوداؤد، نسائی عن شریح، حواله سابق

(۱۰) بخاری عن سعید بن مسیب: ۲/۹۱۴، باب اسم

(۱۱) شامی: ۵/۲۶۸

(اسماء الٰہی سے بندوں کے احکام لفظ ''اللہ'' کے تحت مذکور ہو چکے ہیں)۔

بسم اللہ کی فقہی حیثیت

''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' جس کا ذکر سورۃ النمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے ملکہ سبا کے نام خط میں ہے بالاتفاق قرآن مجید کا جزو ہے اس کا انکار کفر ہے، رہ گیا اس کے علاوہ تو امام شافعیؒ کے یہاں ایک قول کے مطابق ہر سورہ کا اور ایک قول کے مطابق صرف سورہ فاتحہ ''بسم اللہ'' کا جزو ہے، یہی رائے بعض دیگر فقہاء کی بھی ہے، امام ابوحنیفہؒ اور ایک جماعت کا خیال ہے کہ ''یہ سورۂ نمل'' کے علاوہ بھی قرآن کا جزو ہے جسے بطور خاص سورتوں کے درمیان فصل قائم کرنے کے لئے نازل کیا گیا ہے، البتہ وہ الفاتحہ یا کسی سورہ کا جزو نہیں ہے، امام احمدؒ کی ایک رائے امام ابوحنیفہؒ کے اور دوسری امام شافعیؒ کے حق میں منقول ہیں، امام مالکؒ کے یہاں ''النمل'' کے علاوہ یہ نہ قرآن کا جزو ہے نہ کسی خاص سورت کا۔ (۱)

اس اختلاف سے دوسرا اختلاف یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے یہاں نماز میں ''بسم اللہ'' پڑھا ہی نہیں جائے گا، نہ فاتحہ کے ساتھ اور نہ کسی اور سورت کے ساتھ، نہ زور سے اور نہ آہستہ، ہاں نفل کی حد تک اجازت ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے یہاں جہری نمازوں میں بلند آواز سے اور سری نمازوں میں آہستہ ''بسم اللہ'' کہا جائے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ سے پہلے آہستہ پڑھا جائے گا، چاہے جہری ہو یا سری، عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت احناف کے حق میں اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، حضرت اُم سلمہؓ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نعیم بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی روایت شوافع کے حق میں ہے، (۲) حقیقت یہ ہے کہ شریعت کا منشاء اس باب میں توسع اور فراخی کا محسوس ہوتا ہے۔

بسم اللہ سے کاموں کی ابتداء

ہر نیک کام کی ابتداء اللہ تعالیٰ کے نام سے مستحب ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **كل امر ذى بال لم يبدا باسم الله فهو اقطع**. (۳) جو اہم کام اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص ہے، بعض احادیث میں ''اسم'' کے بجائے ''ذکر'' اور ''حمد'' کا لفظ آیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ کسی طرح بھی اللہ کا ذکر ہو جانا کافی ہے۔

حافظ بدرالدین عینی نے ''**اقراء باسم ربک**'' سے استدلال کیا ہے کہ پڑھنے کا آغاز اللہ کے نام سے واجب ہے (۴) بہ شرطیکہ کوئی اچھی اور دینی بات پڑھی جائے، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط شاہانِ مملکت کے نام ''بسم اللہ'' سے شروع کئے گئے ہیں، جن سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ تحریر کا آغاز بھی اللہ کے نام سے ہی ہونا چاہئے۔ استنجاء، ہمبستری، گناہ کے کام وغیرہ مواقع پر ''بسم اللہ'' نہیں کہنا چاہئے، جس کا لفظ ''اللہ'' کے تحت ذکر ہو چکا ہے۔

---

(۱) شامی: ۱/۳۲۹
(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۱۲۲
(۳) اس حدیث پر کلام کے لئے ملاحظہ ہو: معارف السنن، فیض القدیر ۵/۱۳، رقم الحدیث ۶۲۸۴
(۴) عمدۃ القاری للعینی: ۱/۶۳

۷۸۶ کافی نہیں

آج کل عموماً لوگ بسم اللہ کے بجائے "۷۸۶" لکھنے پر اکتفا کرتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے، نمبرات واعداد جو لوگوں نے بہ طور خود متعین کر لئے ہیں اور جو نمبر کسی دوسرے جملہ کا بھی ہو سکتا ہے، اصل الفاظ کی جگہ نہیں لے سکتا ہے، اس لئے بسم اللہ ہی لکھنا چاہئے اور اس کے نیچے "محمد" کا نمبر ۹۲" لکھنا تو بدعت اور مکروہ بھی ہے، اس لئے کہ یہ تو گویا آغاز کار میں اللہ کے ساتھ غیر اللہ کو شریک کر لینا ہے، یہ اسی طرح بدعت اور نامناسب ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے قربانی کے موقع پر "بسم اللہ" کے ساتھ حضورؐ پر درود پڑھنے کو منع فرمایا ہے۔(۱)

تسمیع

"سمع اللہ لمن حمدہ" کے کلمات کو از راہ اختصار کتب فقہ میں "تسمیع" کہا جاتا ہے، تنہا نماز پڑھنے والے کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ تسمیع بھی کہے گا اور تحمید (ربنالک الحمد) بھی، جماعت کی نماز میں مقتدی صرف تسمیع کہے گا، مشہور روایت امام احمدؒ کی بھی یہی ہے، شوافع کا خیال ہے کہ امام تسمیع اور تحمید دونوں کہے گا،(۲) شوافع کے پیش نظر حضرت علیؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ رکوع سے سر اُٹھاتے تو "سمع اللہ لمن حمدہ و ربنالک الحمد" کہتے۔ دوسرے فقہاء کے سامنے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم "ربنالک الحمد" کہو،(۳) اس طرح آپ ﷺ نے ان دونوں کلموں کو امام اور مقتدی کے مابین تقسیم فرما دیا ہے، اس تقسیم کا تقاضا ہے کہ امام تسمیع اور تحمید دونوں نہ کہے، ان حضرات نے حضرت علیؓ کی مذکورہ روایت کو اس نماز کے متعلق قرار دیا ہے جو تنہا ادا کی جائے۔

تسنیم

"سنام" کے معنی اونٹ کے کوہان کے ہیں اور "تسنیم" عربی زبان میں کسی چیز کو کوہان کی طرح بنا دینے کو کہتے ہیں۔

قبر میں تسنیم

بہتر طریقہ ہے کہ قبر زمین سے ایک بالشت اونچی رکھی جائے اور اس کو "کوہان نما" اس طرح رکھا جائے کہ بیچ کا حصہ قدرے اُونچا اور آگے پیچھے کے حصے پست ہوں۔

(خود "قبر" کے تحت احکام کی تفصیل آئیگی، انشاءاللہ)

تشبیک

انگلیاں ایک دوسرے میں داخل کرنے کو کہتے ہیں، نماز کی حالت میں انگلیاں اس طرح کرنا مکروہ ہے،(۴) بلکہ نماز کے لئے وضو کرنے کے بعد ہی سے اس طرح کی ممانعت ہے، چاہے ابھی نماز شروع بھی نہ کی ہو۔

غیر نماز میں تشبیک

آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے، نیز نماز کے ارادہ سے مسجد کو جائے تو

(۱) المیزان الکبری ۲، باب الاضحیہ
(۲) ھدایہ : ۱/۸۹، باب صفة الصلوٰة
(۳) دونوں حدیثیں ترمذی، باب "مایقول الرجل اذا رفع راسه من الرکوع" اور باب" فیه آخر" میں مذکور ہیں
(۴) کبیری : ۳۳۸

انگلیوں میں تشبیک نہ کرے، کیونکہ وہ (گویا) نماز ہی کی حالت میں ہے، فانه فی الصلوٰة. (۱)

تشہد

تشہد کے اصل معنی گواہی دینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں نماز کے درمیان قعدہ میں پڑھنے والے مخصوص کلمات کو کہتے ہیں۔

تشہد کے کلمات

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عباسؓ نے الفاظ کے تھوڑے فرق سے یہ کلمات نقل کئے ہیں، جس میں کوئی تضاد اور تعارض نہیں ہے، عین ممکن ہے کہ ہر دو طریقہ سے آپ ﷺ نے پڑھا ہو۔

ابن مسعودؓ کے الفاظ یہ ہیں:

التحيات لله والصلوٰت والطيبات السلام عليک ايهاالنبی ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده ورسوله.

اور عبداللہ بن عباسؓ کے الفاظ یہ ہیں:

التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله. (۲)

حضرت عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں:

التحيات لله الذاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليک ايها النبی ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريک له واشهد ان محمدا عبده ورسوله. (۳)

ان تینوں ہی طریقوں سے تشہد پڑھنا درست اور کافی ہے، البتہ ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کے مروی الفاظ کو زیادہ بہتر قرار دیا ہے اور ان ہی میں احناف ہیں، اور ایک جماعت نے ابن عباسؓ کے کلمات کو اور ان ہی میں شوافع ہیں، اور ایک جماعت نے حضرت عمرؓ کے تشہد کو اور ان ہی میں امام مالکؒ ہیں۔ (۴)

دوسرے احکام

تشہد آہستہ پڑھنا چاہئے، (۵) تشہد کی حالت میں بایاں ہاتھ بائیں ران پر اور دایاں ہاتھ دائیں ران پر رکھنا چاہئے (۶) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق قعدہ میں تشہد پڑھنا واجب نہیں ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ دونوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے، (۷) امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں واجب ہے (۸) بیٹھنے کا طریقہ کیا ہو اس میں بھی فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں "افتراش" بہتر ہے، امام

(۱) سنن ترمذی : ۸۸/۱، باب ماء فی کراهية التشبيک بين الاصابع فی الصلوٰة

(۲) ابو داؤد ۱۳۹/۱، باب التشهد (۳) مسلم : ۱۷۴/۲، باب التشهد فی الصلوٰة

(۴) بداية المجتهد : ۱۳/۱ (۵) ابو داؤد : ۵۵/۱، باب ماجاء انه يخفی التشهد

(۶) مسلم عن ابن عمر و عبد الله بن زبير صحيح مسلم، باب صفة الجلوس فی الصلوٰة، رقم الحديث : ۵۸۰ عن ابن عمر رقم الحديث ۵۸۹، عبد الله بن زبير (۷) هنديه : ۷۱/۱

(۸) بداية المجتهد : ۱۳۹/۱، عبدالوہاب شعرانی نے امام شافعیؒ کو احناف کا ہم خیال قرار دیا ہے، المیزان الکبری : ۱۸۱/۱

مالکؒ کے یہاں "تورک" اور امام شافعیؒ کے یہاں "قعدۂ اولیٰ" میں "افتراش" اور قعدہ ثانیہ میں تورک، افتراش سے مراد ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا رکھا جائے، "تورک" یہ ہے کہ سرین زمین پر رکھی جائے اور اس طرح بیٹھ جائے کہ دایاں پاؤں بائیں پاؤں کے نیچے سے بائیں سمت کو نکلے۔

امام ابوحنیفہؒ کے حق میں وائل بن حجر کی روایت ہے، امام مالکؒ کے حق میں عبداللہ بن عمرؓ کی اور امام شافعیؒ کے حق میں ابوحمید ساعدی کی روایت ہے، (۱) اس لئے تینوں ہی صورتیں بلا کراہت درست ہیں، صرف استحباب اور افضلیت کا اختلاف ہے، ان حدیثوں کو بہتر ہے کہ توسع پر محمول کیا جائے، لیکن اگر ترجیح کی راہ اختیار کی جائے تو اس بے مایہ کا خیال ہے کہ شوافع کے مسلک میں دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

تصحیح

علم فرائض کی ایک اہم اصطلاح ہے، تمام یا کچھ ورثاء پر کسر آنے کی وجہ سے مسئلہ کے مخرج میں ایسا عدد نکالنا جس سے تمام ورثاء کا حق کسر کے بغیر نکل آئیں —— کو تصحیح کہتے ہیں۔

تصدیق

تصدیق کے معنی "سچا ماننے" کے ہیں، جس کا تعلق قلب سے ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایمان کی حقیقت "تصدیق" ہی ہے، اور تصدیق سے مراد "اختیاری" تصدیق ہے، علامہ کشمیری کے الفاظ میں ایمان "ماننے" کا نام ہے، اعمال گو ضروری ہیں، مگر وہ ایمان کے اجزاء نہیں ہیں، بلکہ مظاہر اور اس سے نمایاں ہونے والے اثرات ہیں، محدثین کی طرف منسوب ہے کہ وہ اعمال کو ایمان کا جزو مانتے تھے، مگر یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بھی نجات و ایمان کا مدار تصدیق ہی کو قرار دیتے ہیں، البتہ اعمال کو اس کے تکمیلی اجزاء سمجھتے ہیں، جس سے ایمان میں کمال پیدا ہوتا ہے، اس طرح ہر دو کے نزدیک ایمان و کفر کی اساس تصدیق قرار پاتی ہے اور دونوں کے یہاں اعمال صالحہ ضروری اور اہم سمجھے جاتے ہیں۔

ہاں معتزلہ اور خوارج نامی فرقے جن کے یہاں اعمال ایمان کے حقیقی اجزاء ہیں، کا مسلک اہل سنت والجماعت سے مختلف ہے اور اس لئے ان کے یہاں اعمال صالحہ کا چھوڑنا یا تو کفر کا باعث ہوگا، یا کم از کم اتنا تو ہوگا ہی کے آدمی دائرۂ ایمان سے نکل جائے گا۔

یہ علم کلام کی ایک بحث ہے، جس کا ذکر "ایمان" کے تحت آچکا ہے۔

تصفیق

بائیں ہاتھ کی پشت پر دائیں ہاتھ کی ہتھیلی مارنے کو "تصفیق" کہتے ہیں —— نماز میں اگر کوئی سہو پیش آجائے، مثلاً امام قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کے بجائے کھڑا ہونے لگے یا ایسا ہو کہ نمازی کے سامنے کوئی شخص گذرنے لگے تو اس وقت نمازی کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اس غلطی کا یا نماز کی حالت میں ہونے کا انتباہ دیدے، اس انتباہ کا اظہار مرد تو "تسبیح" کے ذریعہ کریں گے اور خواتین تصفیق کے ذریعہ۔ (۲)

(۱) حوالہ سابق : ۱۳۵
(۲) ترمذی عن ابی ہریرۃؓ : ۶۷/۱، باب ماجاء ان التسبیح للرجال و التصفیق للنساء

اس ذیل میں فقہاء نے یہ بحث کی ہے کہ عورتوں کی آواز بھی پردہ ہے، یا نہیں، انشاء اللہ "عورت" (قابل ستر) کے تحت یہ بحث ذکر کی جائے گی۔

تصویر

تصویر کے معنی صورت گری کے ہیں، صورت گری کی ایک صورت "مجسمہ سازی" ہے، جس کو عام طور پر "تمثال" یا "صنم" کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دوسری صورت منقوش تصویر کی ہے، جیسے کپڑوں، دیواروں اور کاغذ پر نقش، اس کی ترقی یافتہ صورت موجودہ عکس تصویر (فوٹوگرافی) ہے ـــــ قرآن مجید کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی اُمتوں میں تصویر کی یہ دونوں ہی صورتیں جائز تھیں، چنانچہ نبی وقت سیدنا حضرت سلیمان علیہ الصلوۃ والسلام کے حکم سے جنات ان کے لئے مجسمے بنایا کرتے تھے: **یعملون له مایشاء من محاریب وتماثیل وجفان کالجواب .** (سبا:۱۳)

لیکن چونکہ یہ مجسمہ سازی اور تصویر سازی مختلف اقوام میں بتدریج شرک کا باعث بنتی رہی ہیں، پیغمبر اسلام ﷺ جن کی بعثت شریعت کی تکمیل، عقیدۂ توحید کے قیامت تک کے لئے غلبہ واظہار اور دین حقیقی کو ہر طرح کی تحریف وتصحیف سے محفوظ رکھنے کے لئے وجود پذیر ہوئی تھی، نے ضروری جانا کہ اس چور دروازہ کو بند کر دیا جائے، تا کہ اس اُمت میں فتنہ در نہ آسکے۔

تصویر کے سلسلے میں سب سے پہلے ہم کو احادیث میں بظاہر اختلاف وتعارض محسوس ہوتا ہے۔

بے جان تصویریں

۱۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تصویر حرام ہے، جاندار کی ہو یا بے جان اشیاء کی۔ حضرت ابوزرعہ سے مروی ہے کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ کے ساتھ مدینہ کے ایک گھر گئے، تو گھر کے بالائی حصہ میں ایک تصویر پر نظر پڑی، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا: میں نے آپ ﷺ سے سنا ہے کہ اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا، جو خدا کی طرح تخلیق کرنے لگے، وہ ایک دانہ اور ذرہ کی تخلیق کر کے ہی بتائے، (۱) یہاں "حبہ" اور "ذرہ" کے لفظ سے اشارہ محسوس ہوتا ہے کہ خدا کی کسی بھی مخلوق، جاندار ہو یا بے جان ـــ کی تصویر بنانا جائز نہیں، چنانچہ ابن عباسؓ کے مایہ ناز شاگرد کی طرف منسوب ہے کہ وہ پھل دار درخت کی تصویر بنانے کو بھی منع فرماتے تھے۔ (۲)

جاندار کی تصویر

۲۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جاندار اور ذی روح کی تصویریں ممنوع ہیں۔ بے جان اشیاء کی تصویروں میں مضائقہ نہیں ـــــ چنانچہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ میں نے آپ ﷺ سے سنا کہ جو تصویر بنائے گا اللہ تعالیٰ اس وقت تک اس کو عذاب دیگا جب تک کہ وہ روح نہ پھونک دے اور ظاہر ہے کہ انسان روح نہ پھونک سکے گا:

حتی ینفخ فیه الروح ولیس بنا فخ ابداً. (۳)

تاہم روایت کے لب ولہجہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ غیر ذی

---

(۱) بخاری عن ابی ہریرۃ، باب عذاب المصورین یوم القیامة

(۲) بحر ۳۱/۳، رد المحتار : ۴۳۶/۱۰

(۳) بخاری : ۲۹۶/۱، باب بیع التصاویر التی لیس فیها روح

روح کی تصویر بنانا اور اس کو ذریعہ معاش بنانا بھی کچھ پسندیدہ امر نہیں، چنانچہ آگے ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ: ''اگر تم اس سے باز آنے کو تیار نہ ہو تو زیادہ سے زیادہ درخت اور بے روح چیزوں کی تصویر پر اکتفا کرو: ان ابیت الا ان تصنع فعلیک بھذا الشجر و کل شئی لیس فیہ روح.''

اس طرح کی متعدد روایات ہیں جو مطلقاً غیر ذی روح کی تصویر کو ناجائز قرار دیتی ہیں، چنانچہ فقہاء کی ایک بڑی جماعت نے جاندار کی تصویر کو مطلقاً اور بہر صورت حرام قرار دیا ہے، اس سلسلے میں امام نوویؒ کی وضاحت خصوصیت سے قابل ذکر ہے، فرماتے ہیں:

وقال اصحابنا وغیرھم من العلماء تصریر صورة الحیوان شدید التحریم وھو من الکبائر ......سواء صنعه بما یمتھن اوبغیرہ فصنعته حرام بکل حال لان فیه مضاھاۃ لخلق اللہ تعالیٰ سواء ماکان فی ثوب اوبساط او درھم او دینار او فلس او اناء اوحائط او غیرھا ...... ولا فرق فی ھذاکله بین ما له ظل ومالا ظل له وبمعناہ قال جماھیر العلماء من الصحابة والتابعین ومن بعدھم. (۱)

ہمارے اصحاب اور دوسرے کی رائے ہے کہ حیوانات کی تصویر بنانا شدید حد تک حرام ہے، اور یہ کبائر میں سے ہے، چاہے اس کو ایسی چیز میں بنایا ہو جس کو روندا جاتا ہو یا نہ روندا جاتا ہو، بہر حال اس کی صنعت حرام ہے اس لئے کہ اس میں اللہ کی تخلیق کے ساتھ مشابہت ہے، چاہے یہ تصویر کپڑے پر ہو، درہم و دینار میں ہو، پیسے میں ہو، برتن یا دیوار میں ہو یا کسی دوسری چیز میں، اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ تصویریں سایہ دار ہوں یا بے سایہ ہوں، اکثر صحابہ و تابعین اور دوسرے علماء اسی طرف مائل ہیں۔

تصویریں بطریق احترام

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جاندار کی تصویریں بھی اس وقت حرام ہیں جبکہ لٹکی ہوئی ہوں بلند مقام پر ہوں اور اس طرح رکھی گئی ہوں کہ تصویر کی تعظیم کا احساس ہوتا ہو، چنانچہ ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ:

کان لھا ثوب فیه تصاویر فجعلته الی سھوۃ وکان النبي یصلی الیه فقال یا عائشة اخربه عني قالت فاخرته، فجعلته وسائد. (۲)

ان کے گھر میں کپڑا تھا جس میں تصویریں تھیں، انہوں نے اسے طاق میں رکھ دیا، حضور ﷺ اس کی طرف نماز پڑھنے لگے، پھر ارشاد فرمایا: اے عائشہ! اس کو مجھ سے دور کردو، پس میں نے اس کو اتار کر تکیہ بنادیا۔

ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ایک مصور پردے کے حجرۂ اقدس میں موجودگی کی وجہ سے آنے سے انکار کردیا اور فرمایا: کہ یا تو آپ ﷺ ان تصویروں کے سر کاٹ دیں، یا اس کو فرش بنادیں: فاما ان تقطع رؤسھا او تجعل بساطا یوطا. (۳) چنانچہ کتب حدیث کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے

(۱) شرح مسلم: ۱۹۹/۲
(۲) صحیح مسلم مع النووی: ۲۰۱/۲
(۳) نسائی عن ابی ہریرۃؓ: ۳۰۰/۲، باب التصاویر

کہ بعض صحابہ اور اجلہ تابعین نے مصور تکئے استعمال کئے ہیں۔

فقہاء اور سلف صالحین کی ایک بڑی جماعت اسی کی قائل رہی ہے، شارح بخاری علامہ عینیؒ رقمطراز ہیں:

وخالف الأخرون هؤلاء المذكورين وهم النخعي والثوری وابوحنيفة ومالک والشافعي واحمد في رواية وقالوا اذاكانت الصور على البسط والفرش التي توطأ بها الاقدام فلا باس بهاواما اذا كانت على الثياب والستائور نحوهما فانها تحرم ـــــ وقال ابو عمر ذكر ابن القاسم قال كان مالک يكره التماثيل في الاسرة و القباب واماالبسط والوسائد والثياب فلاباس به وكره ان يصلي الى قبة فيها تماثيل وقال الثوری لاباس بالصور في الوسائد لانها توطأيجلس عليها وكان ابوحنيفة واصحابه يكرهون التصاوير في البيوت بتمثال ولايكرهون ذالک في ما يبسط ولم يختلفوا ان التصاوير في الستور المعلقة مكروهة . (۱)

دوسرے لوگوں نے ان مذکورہ حضرات سے اختلاف کیا ہے، اور وہ نخعیؒ، ثوریؒ، ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ اور ایک روایت کے مطابق احمدؒ ہیں۔ان حضرات نے کہا کہ تصویریں بستروں اور فرش پر ہوں جو پاؤں سے روندے جاتے ہوں تو کوئی حرج نہیں، کپڑے، پردے وغیرہ پر ہوں تو حرام ہیں، ابوعمر و بن قاسم کے حوالہ سے امام مالکؒ سے ناقل ہیں کہ آپ تخت اور گنبدوں پر تصویریں مکروہ سمجھتے تھے، فرش وتکیوں اور کپڑوں پر نہیں۔ ایسے قبہ کی طرف نماز مکروہ ہے، جن میں تصویریں اور مجسمے ہوں، سفیان ثوری کہتے ہیں کہ ان تصویروں میں مضائقہ نہیں، جو تکیے پر ہوں، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب گھروں میں مجسموں کی تصویر کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان تصویروں کو نہیں جو بچھی ہوئی صورت میں ہوں، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ لٹکے ہوئے پردوں پر تصویریں مکروہ ہیں۔

ابن عابدین شامیؒ، متاخرین میں جن کا پایۂ علمی محتاج اظہار نہیں، صاحب ہدایہ سے نقل کرتے ہیں:

ولو كانت الصورة على وسادة ملقاة او على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ .

پڑے ہوئے تکئے یا بچھے ہوئے بستر پر تصویر ہو تو مکروہ نہیں کہ اسے روندا جاتا ہے۔

پھر آگے وضاحت کرتے ہیں کہ دراصل دو صورتوں میں تصویر کی کراہت ہے، ایک اس وقت جب اس کی تعظیم کی صورت اختیار کی جائے، دوسرے اس وقت جب غیر مسلموں سے تشبہ پیدا ہو جائے، جیسے نماز کے وقت سامنے کھڑی کر کے تصویر رکھنا یا ایسی تصویریں جن کی غیر مسلم پرستش کرتے ہیں۔

الذی يظهر من كلامهم ان العلة اما التعظيم أو التشبه ...... فعدم دخول الملائكة انما هو حيث كانت الصورة لعظمة . (۲)

(۱) عمدۃ القاری : ۱۲/۴۰

(۲) حوالۂ سابق : ۴۳۶

جو حضرات فرش وغیرہ کی تصویر کو درست کہتے ہیں ان کے پاس جیسا کہ ذکر کیا گیا متعدد روایات اور آثار موجود ہیں، جن میں بعض نہایت واضح اور سند کے اعتبار سے بھی قوی ہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ ناقل ہیں کہ ان کا ایک پردہ تھا جس پر پرندہ کی تصویر تھی، آپ ﷺ جب تشریف لاتے تو اس کا سامنا ہوتا، آپ ﷺ نے فرمایا: اسے ہٹا دو کہ میں جب داخل ہوتا ہوں اور نظر پڑتی ہے، تو دنیا یاد آتی ہے۔(۱) اب دیکھئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداً آپ ﷺ نے منع ہی نہ فرمایا، پھر منع کیا تو دنیا یاد آنے کو علت قرار دیا، پھر صرف ہٹانے کا حکم دیا نہ پھاڑنے کا، نہ تصویر کو مسخ کرنے کا، بلکہ ایک اور سند میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے قطع کرنے کا حکم نہیں فرمایا۔(۲)

تاہم جو لوگ ایسی تصویروں کو بھی منع کرتے ہیں، ان کے حق میں بھی بعض صریح حدیثیں موجود ہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ نے عرض کیا: میں اپنی غلطی سے بارگاہِ خداوندی میں تائب ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: یہ گدا کس لئے ہے؟ عرض کناں ہوئیں، اس لئے کہ آپ ﷺ تشریف رکھیں اور اس کا تکیہ لیں، فرمایا: ان تصویر والوں کو قیامت کے دن عذاب ہوگا۔(۳)

بے سایہ تصویریں

۴- بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مجسمے حرام ہیں، وہ تصویریں جو کپڑے وغیرہ پر منقش ہوں ممنوع نہیں ہیں، بسر کہتے ہیں کہ زید بن خالد ؓ بیمار ہوئے ہم عیادت کے لئے گئے تو دروازہ پر ایسا پردہ پایا جس میں تصویر تھی، میں نے عبداللہ خولانی سے دریافت کیا کہ اس سے پہلے تو حضرت زید ؓ نے تصویروں کی ممانعت کی بابت نقل کیا تھا، عبیداللہ ؓ نے کہا: حضرت زید کا فقرہ نہیں سنا تھا کہ اس سے وہ تصویر مستثنیٰ ہے، جو کپڑے پر نقش ہو، **الا رقما فی ثوب**.(۴) اس مضمون کی ایک روایت حضرت سہل بن حنیف ؓ سے مروی ہے: حضرت ابوطلحہ ؓ بیمار تھے، آپ ﷺ نے ایک شخص کو بلایا کہ گدا نکال دے، حضرت سہل ؓ نے وجہ دریافت کی، ابوطلحہ ؓ نے فرمایا: اس میں تصویریں ہیں، سہلؓ نے کہا: کیا آپ ﷺ نے نہیں فرمایا، وہ تصویریں ممنوع نہیں جو کپڑے پر نقش ہوں "**الا ما کان رقماً فی ثوب**" جواب دیا ہاں، مگر دل کو یہی بھاتا ہے، **ولکنه اطیب لنفسی**.(۵)

اسی بنا پر سلف صالحین ہی کے زمانہ سے ایک گروہ ایسی تصویر کی حرمت کا قائل رہا ہے، جو سایہ دار ہو، یعنی مجسمے، بے سایہ تصویریں جیسے کاغذی تصویریں، ان کے نزدیک جائز ہیں، عینی کا بیان ہے: **وقال قوم انما کره من ذالک ماله ظِلٌ ومالا ظل له فلیس به باس**(۶) —— امام نووی نے بھی ایک جماعت علماء سے ایسی تصویروں کا جواز نقل کیا ہے،(۷) اور

(۱) صحیح مسلم ۲/۲۰۰

(۲) حوالۂ سابق، فلم یا مرنا رسول اللہ

(۳) بخاری باب من کره القعود علی الصور ۲/۸۸۰-۸، نیز صحیح مسلم ۲/۲۰۱

(۴) صحیح بخاری مع الفتح: ۱۰/۳۲۰

(۵) ترمذی نے اس حدیث کے متعلق کہا ہے: هذا حدیث حسن صحیح ۱/۲۰۸، باب ماجاء فی الصورة

(۶) عمدة القاری: ۱۲/۳۰

(۷) شرح مسلم: ۲۰/۱۹۹

اسی بناپر قاضی عیاض نے صرف سایہ دار تصویر یعنی مجسمہ کی حرمت پر اجماع واتفاق نقل کیا ہے، اور اس سے بھی گڑیا کو مستثنیٰ رکھا ہے:

وقال عیاض واجمعوا علی منع ما کان له ظل . (۱)

شیخ عبدالرحمٰن جزیریؒ مالکیہ کا مسلک ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

ثانیها ان تکون مجسدة سواء کانت ماخوذة من مادة قبضی کالخشب والحدید والعجین و السکرا ولاکقشر البطیخ ...... اما اذا لم تکن مجسدة کصورة الحیوان والانسان التی ترسم علی الورق والثیاب والحیطان والسقف ففیها خلاف ...... رابعها ان یکون لها ظل فان کانت مجسدة ولکن لاظل لها بان بنیت فی الحائط ولم یظهر منها سوی شئی لاظل له فانها لا یحرم .

تصویر کے حرام ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مجسم ہو، چاہے وہ باقی رہنے والے مادہ جیسے لکڑی، لوہا، گوندھا ہوا آٹا اور شکر سے بنی ہو، یا ناپائدار مادہ مثلاً خربوزہ کے چھلکے سے بنی ہو...... اگر حیوان اور انسان کی صورت کی طرح مجسمہ نہ ہو جو کپڑے، کاغذ، دیوار اور چھت پر نقش کیا جاتا ہے، تو اس میں اختلاف ہے...... تصویر کے حرام ہونے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ سایہ دار بھی ہو، اگر وہ مجسمہ کی شکل ہو لیکن سایہ دار نہ ہو، مثلاً دیوار میں اس طرح بنائی گئی ہو کہ اس کا سایہ نہ بن پاتا ہو تو وہ حرام نہیں۔

مشرکانہ تصویریں

اسی طرح بعض روایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ممانعت کی اصل وجہ یہ ہے کہ تصویر بتدریج آدمی کو شرک تک پہونچا دیتی ہے، حضور اکرم ﷺ کے سامنے جب بعض ازواج مطہرات نے حبش کے گرجاؤں کی خوبصورتی اور تصویروں کا ذکر کیا تو آپ ﷺ کو ناگواری ہوئی، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اولٰئک اذا مات فیهم الرجل الصالح بنوا علی قبره مسجداً ثم صوروا فیه تلک الصور، اولٰئک شرار خلق الله . (۲)

ان میں سے جب کسی نیک شخص کی موت ہوتی تھی تو اس کی قبر پر مسجد بنادیتے تھے، پھر اس میں ان کی صورتیں بنا دیتے تھے، یہ لوگ بدترین مخلوق ہیں۔

اسی بناپر آپ ﷺ جس چیز میں "صلیب" پاتے اُسے گھر میں نہیں رہنے دیتے، **کان لایترک فی بیته شیئاً فیه صلیب .** (۳) چنانچہ شامی کا بیان ہے:

والظاهر انه یلحق به الصلیب وان لم یکن تمثال ذی روح لان فیه تشبها بالنصاریٰ . (۴)

ظاہر ہے کہ یہی حکم صلیب کا ہوگا، اگر چہ یہ جاندار مجسمہ نہیں؛ کیونکہ اس میں نصاریٰ سے مشابہت ہے۔

(۱) عمدۃ القاری : ۳۰/۱۳
(۲) بخاری عن عائشہ ۶۲/۱ : باب الصلوٰۃ فی البیعۃ
(۳) بخاری رقم الحدیث : ۵۹۵۲، باب نقض الصور
(۴) ردالمحتار : ۴۳۵/۱

اس کا تقاضا ہے کہ ذی روح ہوں یا غیر ذی روح، دیوار میں آویزاں ہوں یا نہ ہوں اور بڑی ہوں یا چھوٹی، جن تصویروں کی کسی قوم اور طبقہ میں پرستش ہوتی ہوں وہ حرام ہوں گی۔

بعض اور احکام

یہ حکم تو نمایاں تصاویر سے متعلق ہے، چھوٹی تصویریں جو بے تکلف پہچان میں نہ آتی ہوں، جائز ہیں، **لو كانت صغيرة بحيث لاتبدو للناظر الا بتأمل لايكره .**(۴) خزانة الروایات سے نقل کیا گیا ہے کہ پرندہ کی مقدار جو تصویر ہو وہ مکروہ ہوگی، اس سے چھوٹی تصویر مکروہ نہ ہوگی: **ان كان مقدار طير مكروه وان كانت اصغر فلا.**(۵) سرکٹی تصویریں بھی جائز ہیں، یہی حکم ایسی تصویر کا ہے، جس کا کوئی عضو محو کر دیا گیا ہو کہ اس کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا: **او محوة عضو لا تعيش بدونه.**(۶)

تصویر کشی کا پیشہ ''کسب''، نمازی کے سامنے تصویر کا مسئلہ ''صلوۃ''، بچوں کی گڑیا کے احکام ''لعب'' کے تحت مذکور ہوں گے، تاہم یہاں جو احکام ذکر کئے گئے ہیں، ان کا خلاصہ اس طرح ہے۔

۱- مجسمے جو سایہ دار ہوں، ان کی حرمت پر اجماع ہے، جیسا کہ قاضی عیاضؒ نے نقل کیا ہے۔

۲- غیر ذی روح کی تصویریں جائز ہیں بہ شرطیکہ کوئی قوم اس کی پرستش نہ کرتی ہو۔

۳- چھوٹی تصویریں ذی روح کی بھی جائز ہیں، جیسے روپے اور انگوٹھی وغیرہ کی تصویریں ـــــ البتہ چھوٹی اور بڑی کی تحدید میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک بڑی وہ ہے، جو بے تکلف پہچان میں آجائے اور بعضوں کے نزدیک وہ جو پرندہ سے کم حجم کی ہو۔

۴- ذی روح کی بڑی بے سایہ تصویروں کے سلسلہ میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، سلف صالحین کی ایک جماعت اور خصوصیت سے فقہاء مالکیہ کا ایک طبقہ اس کے جواز کا قائل ہے، جب کہ اکثر فقہاء اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

۵- جو لوگ ذی روح کی تصویروں کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان میں بعض بہر صورت اس کو منع کرتے ہیں، لیکن اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ یہ ممانعت اس وقت ہے جب کہ اس کو بہ طریق احترام رکھا جائے، فرش، کپڑے اور تکیہ میں ایسی تصویر ہو تو مضائقہ نہیں۔

۶- ضرورتاً مثلاً پاسپورٹ، شناختی کارڈ، بس و ریلوے پاس، مجرموں کی شناخت کے لئے تصویروں کی حفاظت، یا کسی بڑی قومی مصلحت کے تحت تصویر کشی جائز ہوگی، کہ دشواریوں کی وجہ سے احکام شرع میں سہولت پیدا ہو جاتی ہے: **المشقة تجلب التيسير .**

تطبیق

ایک چیز کو دوسری چیز کے مطابق کرنے کے ہیں۔

ترجیح سے پہلے تطبیق

اگر دو احکام میں بظاہر تعارض و اختلاف نظر آئے تو ان

(۱) هنديه : ۱۰۷/۱
(۲) ردالمحتار : ۴۳۷/۱
(۳) درمختار علی الرد : ۴۳۷/۱

دونوں کا ایسا مفہوم اور محل متعین کرنا کہ کوئی تعارض باقی نہ رہے اور باہم ہم آہنگی پیدا ہو جائے اسے اصول فقہ کی اصطلاح میں تطبیق کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ اگر کسی وجہ سے شارع کے دو احکام میں بظاہر اختلاف وتعارض پیدا ہو جائے تو کیا کرنا چاہئے؟ —— اس سلسلہ میں فقہاء کے دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ یہ جاننے کی سعی کی جائے کہ ان میں سے کون سا حکم پہلے کا ہے، اور کون سا بعد کا؟ ایسی صورت میں بعد والے حکم کو ''ناسخ'' اور باقی اور پہلے حکم کو ''منسوخ'' مانا جائے، اگر یہ جاننا ممکن نہ ہو کہ پہلے کا حکم کون ہے اور بعد کا کون؟ تو پھر غور کیا جائے کہ ان دونوں میں کون سا حکم لائق ترجیح ہے؟ اس کو ترجیح دیا جائے، ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو اب تطبیق پیدا کرنے کی سعی کی جائے اور دونوں احکام کے لئے ایسے محل اور مواقع تلاش کئے جائیں کہ تعارض دور ہو جائے، اگر نسخ کی تحقیق نہ ہو، ترجیح کی کوئی وجہ موجود نہ ہو اور جمع وتطبیق نہ ہو، تو اب اس کے سوا چارہ کار نہیں کہ ایسے دونوں احکام پر عمل نہ کیا جائے، کسی اور دلیل شرعی کی طرف رجوع کیا جائے، گو میرے حقیر علم کے مطابق کتاب وسنت میں ایک مثال بھی ایسے تضاد کی نہ ملے گی جس میں کسی طور عمل ممکن باقی نہ رہے۔

یہ نقطۂ نظر احناف کی طرف منسوب ہے اور عام طور پر حنفی علماء نے اس کو نقل کیا ہے:

حکم النسخ ان علم المتقدم والمتأخر والا فالترجیح ان امکن والا فالجمع بقدر الامکان وان لم یمکن تساقطا . (۱)

اس کا حکم نسخ ہے، اگر ترتیب کے اعتبار سے پہلے اور بعد کی نص کا علم ہو جائے، اس کا علم نہ ہو تو بہ شرط امکان ترجیح سے کام لے ورنہ ممکن حد تک جمع وتطبیق سے کام لے، یہ بھی ممکن نہ ہو تو دونوں ساقط الاعتبار ہو جائیں گی۔

ان علم المتاخر منهما فناسخ والافان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم اوالمحل او الزمان والايترك العمل بالدليلين . (۲)

اگر معلوم ہو جائے کہ کونسی نص بعد کی ہے؟ تو وہ ناسخ ہوگی، ایسا ممکن نہ ہو تو حکم محل یا وقت کا سہارا لے کر تطبیق پیدا کی جائے، ورنہ دونوں دلیلوں پر عمل ترک کر دیا جائے گا۔

دوسرا نقطۂ نظر شوافع اور دوسرے فقہاء محدثین کا ہے، کہ پہلے جمع وتطبیق کی کوشش کی جائے، یہ ممکن نہ ہو تو دونوں نصوص کے متعلق تحقیق کی جائے کہ کون پہلے اور کون بعد کی ہے؟ بعد والی کو ناسخ اور پہلی والی کو منسوخ مانا جائے، اگر یہ تطبیق بھی ممکن نہ ہو تو ترجیح کی راہ اختیار کی جائے، راجح کو قبول کیا جائے اور اس کے مقابلہ مرجوح نص کو رد کر دیا جائے —— ابن صلاح نے وضاحت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی ہے:

اعلم ان مایذکر فی هذا الباب فیقسم الی قسمین ، احدهما ان یمکن الجمع بین الحدیثین ولایتعذر ابداء وجه ینتفی به

(۱) مسلم الثبوت: ۲/ ۱۸۹

(۲) تلویح علی التوضیح: ۲/۱۰۳

تنا فیهما فیتعین حینئذ المصیر الی ذالک ......والثانی ان یتضادابحیث لایمکن الجمع بینهما وذالک علی ضربین احدهما ان یظهر کون احدهما ناسخا والأخر منسوخاً فیعمل بالناسخ ویترک المنسوخ والثانی ان لاتقوم دلالة علی الناسخ ایهما والمنسوخ ایهما ؟ فیسطر حینئذ الی الترجیح . (۱)

اس سلسلہ میں جو بات کہی جاتی ہے، وہ دوصورتوں پر مشتمل ہے، ایک یہ کہ دو حدیثوں میں تطبیق ممکن ہو اور ان میں تضاد دور کرنا دشوار نہ ہو، ایسی صورت میں تطبیق کی راہ اختیار کی جائے گی، دوسری صورت ایسے تضاد کی ہے کہ تطبیق ممکن ہی نہ ہو، اس کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک کا ناسخ اور دوسرے کا منسوخ ہونا واضح ہو جائے، ایسی صورت میں ناسخ پر عمل کیا جائے گا، منسوخ کو ترک کر دیا جائے گا، ایک نص کے ناسخ ہونے پر کوئی دلیل موجود نہ ہو، اب ترجیح کی راہ اختیار کرنے کے سوا چارہ نہیں۔

واقعہ ہے کہ یہی نقطۂ نظر زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے، احناف کی بعض اصولی کتابوں میں ''نسخ پھر ترجیح اور اس کے بعد جمع وتطبیق'' کا اصول ضرور معلوم ہوتا ہے، لیکن خود صاحب مذہب امام ابو حنیفہ یا ان کے شاگردوں کی طرف اس کی صریح نسبت نہیں ملتی، ایسے مواقع پر شاہ ولی اللہ صاحب کی بات یاد آتی ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عام طور پر جو اصول منسوب ہیں، وہ دراصل امام صاحب کے اجتہادات کو سامنے رکھ کر بعد کے اہل علم کے مستنبط کئے ہوئے قواعد ہیں، نہ کہ ان سے منقول آراء، ان میں سے بہت سے اصول ہیں جن کی امام صاحب کی طرف نسبت خاصی مشکوک ہے اور انہی میں سے یہ قاعدہ بھی ہے، متعارض روایات میں احناف کا طرز عمل بالعموم پہلے جمع وتطبیق، پھر نسخ اور اس کے بعد ترجیح کا ہے، جو محدثین کا طریق ہے۔

امام طحاوی جو حدیث میں فقہ حنفی کے سب سے بڑے وکیل اور ترجمان ہیں اور متعارض حدیثوں کے درمیان تطبیق اور مشکلات حدیث کے حل میں اپنی نظیر نہیں رکھتے اور اسلامی کتب خانہ میں غالباً ان کی ''مشکل الآثار'' ایک بے نظیر اور نہایت بلند پایہ تالیف ہے، کا خود جو نقطۂ نظر ہے، وہ محدثین کے خیال کے عین مطابق ہے، فرماتے ہیں:

> اولی الاشیاء اذا روی حدیثان عن رسول الله ﷺ فاحتملا الاتفاق واحتملا التضاد ان نحملهما علی الاتفاق لا علی التضاد . (۲)
>
> بہتر بات یہ ہے کہ جب حضور ﷺ سے دو ایسی حدیثیں مروی ہیں، جن میں تطبیق بھی ممکن ہو اور تضاد بھی، تو ہم ان کے درمیان تطبیق پیدا کریں، تضاد پر محمول نہیں کریں۔

ابن امیر الحاج نمازوں سے فراغت کے بعد دعا کے ذیل میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> الجمع متعین عند الامکان اذا دارالامربینهٔ

(۱) مقدمه ابن صلاح : ۲۴۴

(۲) شرح معانی الاثار ، باب شرب الماء قائما

وبین اھدار العمل باحدھما بالکلیة .(۱)

جب معاملہ کی دو صورتیں ہوسکتی ہوں، ایک جمع وتطبیق کی، دوسرے کسی حدیث کو کلیتہً چھوڑ دینے کی تو ایسے موقع پر تطبیق کی صورت اختیار کرلیا جانا یقینی ہے۔

یہی رائے خاتم الفقہاء مولانا عبدالحی فرنگی محل کی بھی ہے۔

والذی یظھر اختیارہٗ ھو تقدیم الجمع علی الترجیح . (۲)

جس بات کا بہتر اور مختار ہونا ظاہر ہے وہ یہی ہے کہ جمع وتطبیق کو ترجیح پر اولیت حاصل ہے۔

تطبیق کی صورتیں:

اس لئے متعارض نصوص میں اولاً اس بات کی سعی ہونی چاہئے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا ہوجائے اور ہر نص کے لئے ایسا محل متعین کیا جائے کہ کوئی بھی نص عمل سے رہ نہ جائے، اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں۔

۱- ایک کا حکم دنیا سے متعلق رکھا جائے اور دوسرے کا آخرت سے، مثلاً قسم کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولکن یؤاخذکم بما عقد تم الایمان.

(مائدہ:۸۹)

لیکن اللہ تعالیٰ گرفت فرمائیں گے ان باتوں کی بابت جن کی قسم کھاتے ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان مستقبل کے جن باتوں کی قسم کھائے، اس کے لئے ماخوذ وجوابدہ ہے، اس لئے کہ "عقد" کا لفظ مستقبل کے ارادہ سے ہے ___ ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:

ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم .

(بقرہ:۲۲۵)

تمہارے دلوں نے جو کیا ہے، اللہ اس پر تمہارا مواخذہ فرمائیں گے۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ گذری ہوئی باتوں پر جھوٹی قسم کھانے سے بھی انسان جوابدہ اور ماخوذ ہوگا، علامہ سرخسی کہتے ہیں کہ ان دونوں میں اس طرح تطبیق پیدا کی جائے کہ پہلے حکم کا تعلق "دنیا" سے ہے، آدمی اگر مستقبل کے متعلق کسی ارادہ کا اظہار کرے تو اس میں مواخذہ کا تعلق دنیا سے ہوگا اور عہد کی تکمیل نہ کرپائے، تو کفارہ ادا کرنا ہوگا، اور دوسری آیت کو آخرت کے مواخذہ سے متعلق مانا جائے گا، کہ جھوٹی قسمیں کھانے پر کفارہ تو واجب نہ ہوگا مگر عنداللہ گنہگار ہوگا۔(۳)

۲- مختلف نصوص کے احکام کو الگ الگ حالات سے متعلق مانا جائے ___ مثلاً ارشاد خداوندی ہے کہ حالتِ حیض میں عورت سے جماع نہ کیا جائے اور ان کے پاک ہونے تک جماع سے باز رہا جائے "ولا تقربوھن حتی یطھرن" (بقرہ:۲۲۲) اس میں لفظ "یطھرن" کو بعض قاریوں نے "تشدید" کے ساتھ اور بعضوں نے "تشدید" کے بغیر پڑھا ہے، تشدید کے ساتھ یہ لفظ ایک اور موقع پر غسل کے معنی میں استعمال ہوا ہے، (مائدہ:۶) اب اگر اس کی تشدید کی قرأت کو ملحوظ رکھا جائے تو معنیٰ یہ ہوئے کہ حیض سے فراغت کے بعد جب تک عورت غسل نہ کرلے جماع جائز نہیں ہے اور تشدید کے بغیر جو قرأت ہے، اس کا تقاضا ہے

(۱) الاجوبة الفاضلہ: ۱۹۷، بحوالہ حلیتہ المجلی شرح منیة المصلی (۲) الاجوبة الفاضلہ :۱۹۶

(۳) اصول السرخسی :۲/۱۹

کہ حیض سے فارغ ہوتے ہی عورت سے ہم بستری جائز سمجھی جائے ـــــ امام سرخسی کا خیال ہے کہ دس دنوں سے کم میں حیض بند ہو جائے تو غسل کے بعد اور پورے دس دنوں میں حیض بند ہو تو حیض بند ہوتے ہی عورت سے ہم بستری درست ہوگی اور اس طرح سے دونوں قراءتوں پر عمل ہو جائے گا۔(۱)

حدیث میں اس کی بہترین مثال نماز کی رکعات کے بارے میں اشتباہ پیش آنے والے کا حکم ہے، نماز میں شک پیدا ہو جائے تو کیا کرے؟ اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، حضرت عبداللہ بن عمر ؓ سے مروی ہے کہ نماز کا اعادہ کرے، حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ تحری کرے اور قلب کا رجحان جس طرف ہو اس کو صحیح مان کر نماز پوری کر لے، حضرت ابوسعید خدری ؓ اور بعض صحابہ سے روایت ہے کہ جن دو تعداد میں شک ہو ان میں سے کمتر کو بنیاد مان کر نماز پوری کر لے، امام ابوحنیفہؒ نے ان تمام روایات کو جمع کیا ہے، پہلی بار شک ہو تو نماز کا اعادہ کرے، بار بار شک کی نوبت آتی ہو تو غور وفکر (تحری) کے بعد جس طرف گمان ہو، اس پر عمل کر لے، کسی جانب بھی غالب گمان نہ ہو پائے تو کم تعداد کو بنیاد مان کر نماز پوری کرے، اس طرح مختلف حالات میں ان مختلف روایات پر عمل کرے۔(۲)

۳- تیسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ مختلف نصوص سے ثابت ہونے والے احکام کے الگ الگ درجات مقرر کئے جائیں، مثلاً، قرآن مجید نے وضوء کے صرف چار ارکان بتائے ہیں، دونوں ہاتھوں اور چہرہ کا دھونا اور سر کا مسح کرنا، حدیث سے نیت اور افعال وضوء میں ترتیب وغیرہ کے احکام بھی معلوم ہوتے ہیں، پس قرآن میں مذکور چاروں افعال نماز کے ارکان اور حدیث سے ثابت شدہ یہ احکام مستحب مانے جائیں گے۔

زیادہ تر متعارض روایات میں تطبیق کے لئے یہی صورت اختیار کی جاتی ہے، احناف، مالکیہ اور شوافع کا عام طریقہ یہ ہے کہ وہ ایسے احکام کے درمیان درجہ بندی کرتے ہیں اور ایک کو زیادہ افضل اور دوسرے کو کم افضل قرار دیتے ہیں، حنابلہ کی آراء کو سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ان میں توسع اور تنوع کو پسند کرتے ہیں اور حدیث سے ثابت مختلف طریقوں کو یکساں قابل عمل تسلیم کرتے ہیں، غالباً یہی طریقہ محدثین کے یہاں مقبول ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی طرف رجحان رکھتے تھے اور ایک مسئلہ میں منقول مختلف صورتوں کو وہی درجہ دیتے تھے جو ایک جرم کے مختلف کفارات کو۔

ہمارے علماء ہند میں مولانا انور شاہ کشمیری کی خدمات کو بھی اس باب میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، شاہ صاحب نے ایسی متعارض روایات میں تطبیق کی ایک اور صورت یہ اختیار کی ہے کہ بعض روایات کو ''باب قضا'' سے مانتے ہیں، اور بعض کو ''باب دیانات'' سے، حدیث کا ایک مشہور مسئلہ ہے کہ جانور کا چند دنوں کا دودھ روک کر اس کو فروخت کیا جائے اور خریدار کو مغالطہ میں رکھا جائے کہ جانور کو زیادہ دودھ آتا ہے، تو خریدار جانور کو ایک خاص مقدار کھجور کے ساتھ واپس کر سکتا ہے، یہ کھجور اس دودھ کا عوض ہے۔ جو خریدار نے حاصل کیا ہے، احناف و مالکیہ کا عمل اس حدیث پر نہیں ہے کہ یہ شریعت کے عام اصول جزاء و

(۱) اصول السرخسی : ۲/۲۰

(۲) العرف الشذی مع الترمذی: ۱/۹۲

مکافات سے مختلف ہے، لیکن شاہ صاحب نے اس گتھی کو خوب حل کیا ہے کہ اس حدیث کو "دیانت" کے باب میں جگہ دی ہے،(۱) اور احناف کے مسلک کو "قضا" کے قبیل سے مانا ہے، شاہ صاحب کے اس اصول سے فائدہ اٹھایا جائے تو بہت سی روایات کے اختلاف کو دفع کرنے میں انشاء اللہ آسانی ہوگی، وباللہ التوفیق۔

رکوع میں تطبیق

رکوع میں تطبیق یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کی ہتھیلیاں جوڑ لی جائیں اور رکوع کی حالت میں ان کو دونوں گھٹنوں کے درمیان دبالیا جائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا علقمہ اور اسود بن یزید نے یہی طریقہ نقل کیا ہے اور یہ حضرات اسی کے قائل تھے، مگر جمہور صحابہؓ اور فقہاءؒ ومحدثینؒ کی رائے ہے کہ رکوع میں ہاتھ گھٹنوں پر رکھے جائیں گے، تطبیق کا طریقہ ابتداء اسلام میں تھا، پھر منسوخ ہوگیا ـــــ اور اس کی تائید حضرت سعدؓ کے قول سے ہوتی ہے کہ ان کو جب ابن مسعودؓ کا عمل معلوم ہوا تو فرمایا کہ انہوں نے سچ کہا ہے، مگر ہم لوگ ایسا ابتداء میں کرتے تھے، بعد میں ہمیں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کا حکم دیا گیا۔(۲)

تطلیق

تطلیق کے معنی طلاق دینے کے ہیں۔

طلاق شریعت میں اس سنگین اقدام کا نام ہے، جس کے ذریعہ رشتۂ نکاح کی ڈوری کاٹ دی جاتی ہے، اور شوہر و بیوی جو اَب تک ایک دوسرے کے لئے لباس تھے اب باہم اجنبی اور بیگانہ بن جاتے ہیں ـــــ طلاق واقع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مرد "اہل" ہو یعنی عاقل اور بالغ ہو، پاگل، دیوانہ، نابالغ، نیند کی حالت میں، یا مباح چیز کھا کر نشہ میں نہ ہو اور عورت اس کی "محل" ہو، یعنی وہ اس کی بیوی ہو، اور زوجیت میں داخل ہو، یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو، یا اجنبیہ ہو، لیکن بشرطِ نکاح طلاق دی گئی ہو، یہ طلاق احناف کے یہاں واقع ہو جائے گی، دوسرے فقہاء کے نزدیک واقع نہ ہوگی۔

(طلاق کا مسئلہ بہت تفصیل طلب ہے، ہم انشاء اللہ خود لفظ "طلاق" کے تحت اس کا ذکر کریں گے، وباللہ التوفیق)

تطوع

نفل عبادت کو کہتے ہیں، خود نفل کے تحت متعلق بحثیں ذکر کی جائیں گی۔

تعاطی

لغوی معنی باہم لین دین کے ہیں۔

فقہ کی اصطلاح میں خرید وفروخت کے ایسے معاملہ کو کہتے ہیں، جس میں فریقین یا ہر ایک فریق زبان کے بجائے عمل کے ذریعہ رضا مندی کا اظہار کردے، مثلاً ایک شخص کچھ بولے بغیر پانچ روپے دے اور کوئی کتاب اٹھالے اور تاجر وہ کتاب دیدے، تو یہ عملاً اس بات کا اظہار ہوگا کہ فریقین پانچ روپے میں اس کتاب کی خرید وفروخت سے متفق ہیں۔

(۱) العرف الشذی مع الترمذی :۱/۳۸-۲۳۷

(۲) ابو بکر بن حازم ھمدانی ، کتاب الاعتبار ، فی بیان الناسخ و المنسوخ من الآثار : ۸۲

صرف ایک فریق کی جانب سے عملی اظہار کی صورت یہ ہے کہ دو شخص مل کر کسی چیز کی قیمت طئے کریں، پھر ایک شخص کچھ بولے بغیر وہ سامان لے کر چلا جائے اور قیمت حوالہ نہ کرے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے مجوزہ قیمت پر اس سامان کا سودا کرلیا ہے۔(۱)

(بیع کے تحت بھی یہ لفظ آچکا ہے)

تعدیل

فقہ کی کتابوں میں ایک بحث آتی ہے کہ رکوع، سجدہ، قومہ، جلسہ وغیرہ میں ''تعدیل'' ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی کیا ان اعمال کو کم از کم اس طرح ادا کرنا ضروری ہے کہ تمام اعضاء اور ہڈیوں کے جوڑ اپنی اپنی جگہ پہونچ جائیں، یا یہ ضروری نہیں ہے؟ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ ضروری نہیں ہے بلکہ مسنون ہے، نماز اس کے بغیر بھی ہو جائے گی، مگر ظاہر ہے اجر وثواب کے لحاظ سے کمتر ہوگی، امام شافعیؒ اس کو ضروری سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوگی، اور امام مالکؒ کی اس سلسلے میں کوئی واضح رائے نہیں ہے۔(۲)

اس سلسلے میں حضور اکرم ﷺ سے یہ حدیث منقول ہے کہ آپ ﷺ مسجد کے ایک گوشہ میں تھے، ایک شخص آیا، اس نے نماز ادا کی اور آپ ﷺ کو آکر سلام کیا، آپ ﷺ نے جواب دیا اور فرمایا تم نے نماز نہیں پڑھی، دوبارہ پڑھو، تین دفعہ اسی طرح ہوتا رہا، اس کے بعد ان کی درخواست پر آپ ﷺ نے وضاحت فرمائی کہ: ''جب نماز پڑھو تو پہلے اچھی طرح وضو کرو، پھر قبلہ رخ ہو جاؤ، تکبیر کہو، پھر جس قدر قرآن ممکن ہو پڑھو، اس کے بعد اس طرح رکوع کرو کہ تم رکوع کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ، پھر اُٹھو یہاں تک کہ پوری طرح کھڑے ہو جاؤ، پھر سجدہ کرو اس طرح کہ پورے اطمینان سے ہو،(۳)—— امام شافعیؒ نے اس حدیث سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اسی طرح نماز پڑھنا ضروری ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے اس کو نماز کا کامل طریقہ قرار دیا ہے، کہ اس کے بغیر نماز ادا ہو جائے گی لیکن نقص کے ساتھ۔

شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کی تشریح میں بڑی خوب بات لکھی ہے کہ نماز کی اصل اور اس سے مقصود تین چیزیں ہیں، دل سے اللہ کے سامنے جھکنا (خضوع)، زبان سے اللہ کا ذکر اور جسم سے غایت درجہ تعظیم کا اظہار، یہ تین چیزیں وہ ہیں کہ جن پر اُمت کا اتفاق ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں اور حضور اکرم ﷺ نے بھی اعذار اور مجبوریوں کی بنا پر بعض معاملات میں رخصت دی ہے، مگر وہ ان تینوں کے علاوہ ہیں، ان میں کوئی رخصت اور رعایت نہیں ہے۔(۴)

(تعدیل قضاء کی اصطلاح میں گواہوں کی ثقاہت کی بابت تحقیق وجستجو کو کہتے ہیں، اس کے لئے ''تزکیہ'' کو ملاحظہ کیا جائے، حدیث کی اصطلاح میں راویوں کو ثقہ قرار دینے کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس کے لئے ''ثقہ'' کو دیکھا جائے)۔

(۱) الدر المختار علی هامش رد المحتار : ۴/۱۱-۲۱

(۲) مختصر المزنی : ۱۷، باب اقل مایجزی من عمل الصلوٰۃ ، بدایۃ المجتهد : ۱/۱۳۵

(۳) مسلم عن ابی هریرہ ، بخاری ، حدیث نمبر : ۷۹۳

(۴) حجۃ اللہ البالغه : ۲/۴

تعزیر

تعزیر "عزر" سے ماخوذ ہے جس میں رکنے کے معنی ہیں، (معناہ المنع والرد) اسی سے ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَتُعَزِّرُوْہ (الفتح: ۹) "اور تم ان کی حفاظت کرو گے" سزا کے ذریعہ چونکہ گناہ اور معصیت سے روکا جاتا ہے، اور وہ انسانی سماج کی جرائم پیشہ عناصر کی دست درازیوں سے حفاظت کرتا ہے، اس لئے اس کو تعزیر کہتے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں تعزیر ان جرائم پر دی جانے والی سزاؤں کو کہتے ہیں جن کے لئے کتاب وسنت میں سزائیں متعین اور مقرر نہ ہوں۔

دراصل معاصی تین طرح کی ہیں، ایک وہ جن کی شریعت نے ایک مقرر اور لازمی سزا (حد) متعین کردی ہے، جیسے: زنا، چوری، شراب نوشی وغیرہ۔ دوسرے قسم کے گناہ وہ ہیں کہ شریعت نے ان کے لئے کوئی سزا تو مقرر نہیں کی ہے، لیکن کفارہ متعین کیا ہے، جیسے رمضان میں قصداً روزہ توڑ دینا، قسم کھا کر پھر اس کا ایفاء نہ کر پانا وغیرہ۔ تیسرے قسم کے گناہ وہ ہیں کہ ان کے لئے نہ "حد" مقرر ہے اور نہ "کفارہ"، یہی وہ جرائم اور معاصی ہیں کہ قاضی اپنی صواب دید سے ان پر سزا نافذ کرتا ہے، ان ہی کو فقہ کی اصطلاح میں "تعزیر" کہا جاتا ہے۔

اسلام کے قانون جرم وسزا میں تین وجوہ سے "حدود" اور "تعزیرات" میں فرق کیا گیا ہے۔

اول: یہ کہ حدود مقرر ہیں اور ہر آدمی پر یکسانیت کے ساتھ ان کا نفاذ ہوتا ہے، وجیہ وغیر وجیہ، ذی حیثیت اور عامی کے درمیان کوئی فرق روا نہیں رکھا جاتا، جب کہ "تعزیر" میں قاضی مجرم کی حیثیت عرفی کا لحاظ کرتے ہوئے ایک ہی جرم پر دو شخص کو جداگانہ سزائیں دے سکتا ہے۔

دوم: یہ کہ حدود میں نہ قاضی کے لئے جائز ہے کہ وہ بطور خود مجرم کو معاف کردے اور نہ کسی اور کے لئے درست ہے کہ مجرم کو بچانے کے لئے قاضی سے سفارش کرے، جب کہ تعزیر میں قاضی معاف بھی کرسکتا ہے اور مجرم کے لئے سفارش بھی کی جاسکتی ہے۔

سوم: تعزیر جاری کی گئی اور مجرم فوت ہوگیا تو شوافع کے یہاں قاضی ضامن ہوگا، دوسروں کے یہاں ضامن نہ ہوگا، جب کہ حدود کے متعلق اتفاق ہے کہ اگر موت سے کمتر سزا کا مجرم تھا اور مقررہ سزا دیتے ہوئے وہ فوت ہوگیا تو قاضی ضامن نہیں ہوگا۔(۱)

تعزیر کا ثبوت

"تعزیر" کی اجازت خود قرآن مجید سے ثابت ہے، قرآن میں ناشزہ بیوی کو مناسب سرزنش کی اجازت دی گئی ہے، **فاضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا** (نساء: ۳۴) حدیث سے بھی تعزیر کا ثبوت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: کوئی کسی کو یہودی یا مخنث کہے تو اُسے بیس کوڑے مارے جائیں۔(۲) مال غنیمت میں خیانت کرنے والوں کے سامان جلا ڈالنے اور ان کو مار پیٹ کرنے کا حکم دیا گیا۔(۳)

تعزیر - کن جرائم پر ہوگی؟

کن جرائم پر تعزیر کی جائے گی؟ اس کی کوئی تحدید نہیں ہے،

(۱) الفقه على المذاهب الاربعه : ۵/۹۸-۳۹۷
(۲) ترمذی عن ابن عباس : ۱/۲۷۱، باب ماجاء فی من یقول للآخر یامخنث
(۳) ابوداؤد : ۲/۳۷۱، باب عقوبة الغال

وہ معمولی سے معمولی جرم بھی ہوسکتا ہے اور بڑا سے بڑا بھی، جس پر حد شرعی مقرر نہ ہو، جیسے لواطت یا اجنبی عورت سے غیر فطری طریق پر خواہش کی تکمیل، تاہم بنیادی طور پر یہ جرائم دو طرح کے ہوں گے، ایک وہ جن کا تعلق ''حقوق اللہ'' سے ہو۔ دوسرے وہ جن کا تعلق انسانوں کے حقوق سے ہو، وہ سزائیں جو انسانی حقوق میں تعدی پر مبنی ہوں بالاتفاق قاضی ان کو معاف نہیں کرسکتا اب وہ ملزم کو سزا دینے کا پابند ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک معاف نہیں کرسکتا، اور وہ حدود ہی کی طرح تعزیرات کو بھی نافذ کرنے کا پابند ہے۔(۱) شوافع کے نزدیک معاف کرسکتا ہے،(۲) احناف کے نزدیک بھی اگر قاضی محسوس کرے کہ تعزیر کے بغیر ہی اس شخص کی اصلاح ہوجائے گی تو سزا معاف کرسکتا ہے۔(۳)

تعزیر کی حد

چونکہ حدیث میں تعزیر میں اتنی سخت سزا دینے سے منع کیا گیا ہے، جو حد کو چھولے، اس لئے اس کے اندر ہی رہ کر تعزیر کی جانی چاہئے، اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کے یہاں تعزیر کی زیادہ سے زیادہ حد ۳۹ رکوڑے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ۱۹ کوڑے ہیں، امام مالکؒ کے یہاں کوئی تحدید نہیں ہے، ''حد'' سے زیادہ کوڑے بھی لگائے جاسکتے ہیں (۴) امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق ۷۹ رکوڑے تک لگائے جاسکتے ہیں —— تاہم یہ حقیقت ہے کہ امام مالک کا مسلک ضرورت و مصلحت کے مطابق بھی ہے اور آثار سے مؤید بھی، عہد فاروقی میں ''معن بن زائدہ'' نامی ایک شخص نے بیت المال کی جعلی مہر بنالی اور بیت المال کے خازن سے کچھ مال حاصل کرلیا، حضرت عمرؓ نے اُسے کوڑے مارے اور قید کردیا، لوگوں نے اس کے متعلق سفارشات کیں تو دوبارہ اور سہ بارا سے سوسو کوڑے مارے اور شہر بدر کردیا (۵) اس طرح کے بعض اور آثار بھی خلافت راشدہ کے موجود ہیں، یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ بھی حد جاری کئے جانے والے جرائم کے مقابلہ وہ جرائم اپنی نوعیت کے لحاظ سے زیادہ شدید ہو جاتے ہیں جن پر تعزیر جاری کی جاتی ہے، مثلاً شراب نوشی پر حد جاری ہوتی ہے، لیکن اجنبی عورت سے لواطت یا زنا اور لواطت سے کم درجہ زیادتی کا شمار تعزیری جرائم میں ہے، پس یہ بات عین مناسب ہے کہ اس مجرم کو شراب نوشی کی سزا سے زیادہ سزا دی جائے۔

یہ تو تعزیر کی مقدار سے متعلق رائیں ہیں، تاہم چونکہ تعزیر میں سزا کی مقدار میں تخفیف رکھی گئی ہے، اس لئے سزا کی کیفیت میں فقہاء کا میلان شدت برتنے کی طرف ہے، پس تعزیر میں کوڑے بہ مقابلہ حدود کے زیادہ سختی اور قوت کے ساتھ مارے جائیں گے۔(۶)

تعزیراً قتل کی سزا

تاہم تعزیر میں زیادہ سے زیادہ سزا کی یہ تحدید غالباً عام حالات میں ہے، اس لئے کہ غیر معمولی قسم کے جرائم میں فقہاء

(۱) المغنی : ۳۲۶/۸

(۲) المهذب : ۲۸۸/۲

(۳) رد المحتار : ۲۰۵/۳

(۴) المیزان الکبریٰ : ۱۹۵/۲ باب التعزیر

(۵) المغنی : ۳۲۵/۸

(۶) فتح القدیر : ۲۱۶/۴

نے تعزیراً قتل تک کی اجازت دی ہے، لوطی کو احناف و مالکیہ کے یہاں قتل کیا جائے گا، تارکِ صلوٰۃ کو اکثر ائمہ کے یہاں قتل کیا جائیگا اور احناف کے یہاں "حبس دوام" کی سزا دی جائیگی، تا آنکہ توبہ کرلے، مالکیہ اور حنابلہ نے غیر مسلم مملکت کے مسلم جاسوس کو قتل کرنے کی اجازت دی ہے، بعض فقہاء نے ان لوگوں کے قتل کا حکم دیا ہے جو بدعت کی طرف داعی ہوں۔(۱)

تعزیر مالی

تعزیر کے باب میں ایک اہم مسئلہ تعزیر مالی کا ہے، ائمہ اربعہ کا راجح مسلک یہی ہے کہ مالی تاوان و جرمانہ جائز نہیں ہے۔(۲) گو مالکیہ، حنابلہ اور شوافع کی طرف اس کے جواز کی نسبت بھی کی گئی ہے، سلف صالحین میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید حافظ ابن قیم نے پوری وضاحت کے ساتھ تعزیر مالی کے جائز ہونے کی وکالت کی ہے۔(۳) ماضی قریب کے اہل علم میں شیخ سید سابق نے معین الاحکام کے مصنف علاء الدین طرابلسی سے بھی نقل کیا ہے کہ:

من قال ان العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الائمة نقلا واستدلالاً وليس بسهل دعوى نسخها والمدعون للنسخ ليس معهم سنة واجماع يصحح دعواهم . (۴)

جن حضرات نے یہ بات کہی ہے کہ مالی سزا منسوخ ہے انہوں نے ائمہ کے مذہب کی بابت روایت اور استدلال ہر دو اعتبار سے غلطی کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کرنا آسان نہیں ہے، جو لوگ نسخ کا دعویٰ کرتے ہیں ان کے پاس نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے جو ان کے دعویٰ کو صحیح قرار دے۔

اس وقت اسلام کے قانون حدود و تعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل جو سماجی طور پر حل کئے جاتے ہیں اور چھوٹی چھوٹی وحدتیں بعض منکرات کا مقابلہ کر رہی ہیں، ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ مالی جرمانوں کے ذریعہ وہ اُن جرائم کی روک تھام کی سعی کریں، یوں بھی عملاً اس زمانہ میں مالی تعزیر کی بڑی کثرت ہوگئی ہے، اور ریلوے، بس، ٹریفک وغیرہ میں کثرت سے اس کا تعامل ہے، راقم الحروف کا رجحان ہے کہ اس کی اجازت دی جانی چاہئے۔

(جو لوگ اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے خواہاں ہوں وہ "اسلام اور جدید معاشرتی مسائل" ملاحظہ کر سکتے ہیں)

تعلیق

لغوی معنی لٹکانے کے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں کسی بات کو کسی کام پر موقوف کر دینے کو کہتے ہیں، گویا شرط لگانے کا دوسرا نام تعلیق ہے۔

طلاق میں تعلیق

اگر کوئی شخص شرط لگا کر طلاق دے تو جونہی وہ شرط پوری

(۱) صلوٰۃ، لواطت، اور جاسوس کے تحت ان کی سزائیں تفصیل سے ذکر کی جائیں گی۔
(۲) ملاحظہ ہو: بدائع: ۶۳/۷، مغنی المحتاج: ۱۹۱/۴، الاعتصام ۱۲۳/۲، المغنی: ۳۲۸/۷
(۳) ابن قیم کی "اعلام الموقعین" اور "الطرق الحکمیة" ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔
(۴) فقه السنة: ۹۳/۲-۵۹۲

ہوگی، طلاق واقع ہوجائے گی۔

(تعلیق کے مختلف الفاظ وکلمات کے کیا نتائج اور اثرات ہوں گے؟ ان کو خود "طلاق" کے ذیل میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے)

تعنت

لغوی معنی سرکشی اور ظلم وزیاتی کے ہیں، فقہاء قدرت کے باوجود بیوی کے نفقہ اور ضروریات سے غفلت کو "تعنت" اور ایسے شوہر کو "متعنت" کہتے ہیں۔

متعنت شوہر کا حکم

اگر شوہر نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو، مگر قصداً اور ظلماً اس سے لاپرواہی برتتا ہو تو فقہاء احناف کے نزدیک قاضی جبراً اس کے مال میں سے عورت کا نفقہ دے گا اور اگر وہ اپنا مال چھپادے تو قید کرے گا، یہاں تک کہ وہ نفقہ ادا کرنے لگے مگر محض اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائیگا۔

اما الموسر الحاضر فقال فی فتح القدیر لو امتنع من الانفاق علیها مع الیسر لم یفرق ویبیع الحاکم ماله علیه ویصرفه فی نفقتها فان لم یجد ماله یحبسه حتی ینفق علیها ولا یفسخ . (۱)

خوش حال حاضر شوہر اگر خوش حالی کے باوجود نفقہ کی ادائیگی سے گریز کرے تو فتح القدیر کے بیان کے مطابق تفریق نہیں کی جائے گی، قاضی شوہر کا مال فروخت کردیگا اور اسی کو اس کی بیوی کے نفقہ میں خرچ کریگا، اگر مال نہ مل سکے تو قید کرلے گا، تا آنکہ وہ بیوی کا نفقہ ادا کرنے لگے، بہر حال نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔

امام مالکؒ کے یہاں قاضی اس کی وجہ سے مرد کو طلاق پر مجبور کرسکتا ہے یا اس کی طرف سے خود دے سکتا ہے۔(۲) ہمارے ملک ہندوستان میں چونکہ مسلمانوں کے دارالقضاء کو یہ قوت تنفیذ حاصل نہیں ہے، اس لئے علماء نے امام مالکؒ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے فسخ نکاح کا اختیار دیا ہے،(۳)

("اعسار" کے تحت یہ بحث کی جاچکی ہے، مزید تفصیل مطلوب ہو تو راقم الحروف کی تالیف اسلام اور جدید معاشرتی مسائل ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔)

تعوذ

"تعوذ" کے معنی پناہ چاہنے کے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله (النحل: ۹۸) "جب قرآن مجید پڑھو تو اللہ کی پناہ چاہو"، اس لئے اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آداب تلاوت میں یہ بھی ہے کہ تلاوت شروع کرنے سے پہلے "تعوذ" پڑھا جائے، نماز میں "تعوذ" کا حکم کیا ہے؟ اس میں کسی قدر تفصیل ہے۔

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ہر رکعت کے شروع میں تعوذ پڑھا جائے گا، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک زیادہ بہتر کلمہ تعوذ یوں ہے: اعوذ بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم. جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری ﷺ کی روایت میں ہے،(۴) امام مالکؒ کے نزدیک نماز میں تعوذ ہے ہی نہیں، (۵) امام

(۱) طحطاوی ۲/۱۶۱

(۲) الشرح الصغیر للدردیر: ۲/۷۴۶،۷۴۵

(۳) کتاب الفسخ والتفریق: ۶۳، الحیلۃ الناجزہ: ۵

(۴) ترمذی ۱/۵۷

(۵) الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۲۵۶

ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز کے آغاز میں صرف پہلی رکعت میں تعوذ ہے، پس اگر تعوذ پڑھنا بھول گیا اور سورۂ فاتحہ پڑھ لی تو اب تعوذ نہیں پڑھ سکتا، ہاں اگر درمیان میں یاد آجائے تو تعوذ پڑھ کر دوبارہ سورۂ فاتحہ پڑھ لے۔(۱)

نماز میں تعوذ اپنے موقع ومحل کے اعتبار سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ثناء کے تابع ہے، پس ان کے نزدیک جو ثناء پڑھے وہ تعوذ بھی پڑھے گا، چاہے قرأت کرے یا نہ کرے، کیونکہ تعوذ نماز میں وسوسہ کی کیفیت کو دفع کرنے کے لئے ہے، چنانچہ امام ومنفرد کی طرح مقتدی بھی تعوذ پڑھے گا، اور نماز عیدین میں تکبیرات زوائد سے پہلے ثناء کے ساتھ تعوذ پڑھا جائیگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تعوذ قرأت کے تابع ہے، پس مقتدی کو چونکہ قرآت نہیں کرنی ہے، اس لئے وہ تعوذ بھی نہیں پڑھے گا، عیدین میں تکبیرات عیدین کے بعد قرأت کے ساتھ تعوذ پڑھے گا، مسبوق ان حضرات کے نزدیک امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد تعوذ پڑھے گا جبکہ قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز کے شروع میں، صاحب خلاصہ نے قاضی ابو یوسفؒ کے قول کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے، جب کہ قاضی خاں، ہدایہ، کافی، اختیار اور اکثر کتابوں میں امام صاحبؒ کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے اور یہی صحیح ہے۔(۲)

تعین

معنی واضح ہے ـــــ شریعت نے معاملات میں ''تعین'' کو بڑی اہمیت دی ہے، خرید وفروخت میں سامان اور قیمت کا تعین، کرایہ ومزدوری میں فائدہ اٹھانے کی مدت، کرایہ ومزدوری کا تعین، اُدھار معاملات میں ادائیگی کے وقت کا اور نکاح میں مہر وغیرہ کا، ان سب کے تعین کی صورتیں اپنی اپنی جگہ اور مباحث میں ذکر کی جائیں گی۔

یہاں اجمالی طور پر اس کا ذکر کر دینا مناسب ہے کہ تعین کی مختلف صورتیں ہیں:

۱- کبھی اشارہ کے ذریعہ: جیسے کوئی چیز موجود ہے، آپ اس کی طرف اشارہ کر کے کہیں کہ میں یہ سامان فروخت کرتا ہوں۔

۲- کبھی نام لے کر (تسمیہ)، مثلاً میں ایک عمدہ گائے بطور مہر دوں گا۔

۳- کبھی مقدار متعین کر کے، جیسے میں اس پیسہ میں اتنے کیلو چاول فروخت کرتا ہوں، مقدار کی تعیین کبھی وزن کے ذریعہ ہوتی ہے، کبھی پیمانہ کے ذریعہ اور کبھی گز وغیرہ کے ذریعہ، اسی طرح کبھی عدد کے ذریعہ، جیسے آج کل ٹیکسی وغیرہ کے میٹر۔

۴- کبھی مسافت کا اظہار کر کے، جیسے میں اس سواری سے فلاں مقام تک جانے کا کرایہ طے کرتا ہوں۔

۵- کبھی مدت بیان کر کے ـــــ مثلاً اس مکان میں ایک ماہ رہنے کا اتنا کرایہ ادا کروں گا۔

تغریب

لغوی معنی جلاوطن کرنے کے ہیں۔

(۱) کبیری، شرح منیۃ المصلی : ۲۹۶، ط دیوبند

(۲) کبیری شرح منیۃ المصلی : ۲۹۶، ط، دیوبند

زانی کوشہر بدر کرنے کی سزا

غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کی سزا امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک سو کوڑوں کے علاوہ ایک سال کے لئے شہر بدر کر دینا (تغریب عام) ہے، امام مالکؒ نے صرف زانی کے لئے یہ سزا رکھی ہے، زانیہ کو اس سے مستثنیٰ رکھا ہے،(۱) ان حضرات کی دلیل وہ صحیح حدیث ہے، جس میں زنا کی سزا کے بطور "ایک سال کے لئے جلاوطن" کرنے کا ذکر ہے ،(۲) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قاضی کی صوابدید پر ہے کہ اگر وہ مناسب سمجھے تو جلاوطن کر دے ، (۳) ورنہ اصل سزا تو سو کوڑے ہیں ، اس لئے کہ قرآن میں صرف اسی کا ذکر ہے ، (نور:۲) حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حکمت بتائی ہے کہ کوڑے لگانا جسمانی سزا ہے اور جلاوطنی ایک اختیاری سزا ہے، دراصل کبھی مصلحت کا تقاضا ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو شہر بدر کر دیا جائے تا کہ معاشرہ میں زانی کی موجودگی سے جرم کا چرچا اور تشہیر نہ ہو اور کبھی یہ کہ جلاوطن نہ کیا جائے، تا کہ دوسری جگہ جہاں لوگ اس کی خصلت سے ناواقف ہیں، اس کو پھر جرم کرنے کا موقع نہ مل جائے۔

رہزنی کی سزا میں بھی قرآن مجید نے "نفی الارض" کا ذکر کیا ہے، اس کا اصل ترجمہ تو ہے "زمین سے ہٹا دینا" مگر ظاہر ہے کہ کسی کے وجود کو زمین سے ہٹا کر کسی اور دنیا میں پہونچانا انسان کے بس میں نہیں ہے، لہٰذا اس کی مراد میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہو گیا، امام شافعیؒ کے یہاں اس سے مراد "جلاوطنی" ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں قید اور یہی زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ اگر ایک شہر سے دوسرے شہر آپ ایسے مجرم کو جلاوطن کریں تو اصلاح کے بجائے جرائم میں اور بھی اضافہ ہوگا۔(۴)

("قطع طریق" میں "نفی" کی مراد اور اس سے متعلق فقہاء و مفسرین کی آراء ذکر کی جائیں گی)۔

تغییر

لغوی معنی بدل ڈالنے کے ہیں۔

اگر کسی چیز کو اس حد تک بدل دیا جائے کہ اس کی حقیقت تبدیل ہو جائے تو اس کے احکام بھی بدل جاتے ہیں، مثلاً صابن میں ناپاک تیل کا استعمال کیا گیا ہو تو صابن بننے کے بعد تبدیلی حقیقت کی وجہ سے وہ پاک سمجھا جائے گا ، (۵) شراب کے سلسلہ میں احناف کی رائے ہے کہ اگر اس کو کسی طرح سرکہ بنا دیا جائے تو پاک وحلال ہو جائیگا، اکثر فقہاء کی رائے اس سے مختلف ہے اور ان کے نزدیک شراب کو سرکہ بنا کر استعمال کرنا درست نہیں، حدیث سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔

(اس مسئلہ کی تفصیل "خمر" کے تحت دیکھی جائے، "تبدیلی ماہیت" کے اصول پر "استحالہ" کے ذیل میں اختصار کے ساتھ گفتگو کی جا چکی ہے)۔

(۱) المیزان الکبریٰ ۱۷۴/۲
(۲) ترمذی عن عبادہ بن صامت ۲۶۵/۱، باب ماجاء فی الرجم علی الثیب
(۳) ھدایہ : ۴۹۲/۲
(۴) شہاب الدین آلوسی ، روح المعانی : ۱۱۹/۲-۱۲۰
(۵) فتاوی عالمگیری : ۴۲/۱

اللہ کی خلق میں کوئی تبدیلی اور اس میں کوئی نمائشی اضافہ شریعت میں غیر پسندیدہ حرکت ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بال میں مصنوعی اضافہ کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔(۱) سیاہ خضاب لگانے سے منع کیا گیا ہے، جس سے سفید بال سیاہ کرلیا جائے،(۲) مصنوعی طور پر بھنوں کے باریک کرنے کو بھی منع کیا گیا ہے،(۳) دانتوں کے درمیان مصنوعی فصل پیدا کرنے (جو جاہلیت میں عربوں کا فیشن تھا) کی بھی آپ ﷺ نے مذمت فرمائی۔(۴) نسبندی اور بلا عذر مانع حمل آپریشن اپنے نتیجہ کے لحاظ سے ''تغییر خلق'' ہی کے زمرہ میں ہے۔(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اختصاء)

تفخیذ

''فخذ'' کے معنی ''ران'' کے ہیں۔

''تفخیذ'' یہ ہے کہ بیوی کی رانوں کے درمیان مرد اپنی جنسی خواہش کی تکمیل کرے، گوکہ یہ طریقہ غیر فطری ہے، لیکن اگر بیوی ہمبستری کی متحمل یا اس کے لائق نہ ہو تو شدت شہوت کے موقع پر اپنی عفت و پاک دامانی کی غرض سے شریعت کے عام اُصول کے مطابق ضرورتا اس کی اجازت ہوگی، جن حالات میں کہ فقہاء نے جلق کی اجازت دی ہے، حیض کی حالت میں امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ شرم گاہ کے ماسواحصۂ جسم سے لذت اندوز ہونے کی اجازت ہے، اس لئے ان کے یہاں تو یہ عمل درست ہوگا ہی، امام ابوحنیفہؒ گوکہ احتیاطاً ناف سے گھٹنوں تک احتراز کا حکم دیتے ہیں، پھر بھی ''مقام حیض'' سے بچنے کی خاطر قیاس ہے کہ بدرجۂ اضطرار یہ عمل درست قرار پائے گا۔

اس عمل کی صورت میں غسل اسی وقت واجب ہوگا، جب انزال ہو، انزال نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دو ہی چیزیں ہیں جو غسل کو واجب کرتی ہیں، شہوت کے ساتھ انزال، یا شرمگاہ میں اس طرح مباشرت کہ ''حشفہ'' کی مقدار عضو تناسل داخل ہوجائے۔(۵)—— اگر اجنبی عورت کے ساتھ مرد نے ایسا عمل کیا تو گو اس میں زنا کی شرعی سزا جاری نہیں کی جائیگی تاہم ارتکاب معصیت کی وجہ سے مناسب تعزیر کی جائے گی اس پر اتفاق ہے۔(۶)

تفریع

لغوی معنی شاخ نکلنے کے ہیں—— فقہ کی اصطلاح میں اصول کی روشنی میں جزئی مسائل اخذ کرنے کا نام ہے۔(۷)

مثلاً ایک اُصول ہے کہ قرآن مجید میں جو حکم کسی عام لفظ کے ذریعہ دیا جائے، اس میں خبر واحد کے ذریعہ تخصیص نہیں کی جاسکتی،(۸) اب اس اصول کی روشنی میں دیکھا جائیگا کہ قرآن کیا کہتا ہے؟ فاقرؤا ماتیسر من القرآن۔(المزمل : ۲۰)

(۱) لعن اللہ الواصلہ والمستوصلہ ،بخاری عن عائشہ : ۸۷۸/۲ (۲) اجتنبوا السواد ، مسلم ، حدیث نمبر : ۵۵۰۹

(۳) النامصة و المتنمصة ، مسلم، حدیث نمبر : ۵۵۷۳، کتاب الآداب ، عن عبداللہ بن مسعودؓ

(۴) لعن المتفلجات للحسن المغیرات لخلق اللہ ،بخاری ومسلم، دیکھئے : بخاری ۹/۲باب الوصل فی الشعر

(۵) دیکھئے : غنیه المستملی ، شرح منیة المصلی : ۴۱ (۶) الفقه الاسلامی وادلته: ۳۰/۶

(۷) سید شریف جرجانی کے الفاظ میں : ''تفریع المسائل من اصل هو جعلها فروعها (۸) خبر واحد ، ایسی حدیث کو کہتے ہیں، جس کا راوی عہد صحابہؓ سے آج تک یا کم از کم عہد صحابہؓ کے بعد اتنی بڑی جماعت میں نہ ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق ناقابل تصور سمجھا جائے۔

''قرآن میں سے جو آسان ہو اسے پڑھو'' یہاں ماتیسر (جو آسان ہو) عام ہے، جس میں کسی خاص صورت کی کوئی تخصیص نہیں ہے، دوسری طرف بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے، اب اس اُصول سے یہ بات اخذ کی گئی اور دوسرے لفظوں میں اس بات کی تفریع ہوئی کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہوگا، ورنہ قرآن کے ایک عام حکم میں خبر واحد کے ذریعہ تخصیص ہو جائے گی۔

البتہ دونوں کی رعایت کرتے ہوئے حسب سہولت مطلق قرآن پڑھنے کو فرض اور سورۂ فاتحہ پڑھنے کو واجب قرار دیا جائیگا۔

• تفریق

''تفریق'' کے معنی جدا کرنے کے ہیں، عام طور پر یہ کتب فقہ میں ''تفریق'' زوجین کے درمیان جدائی کو کہتے ہیں، بنیادی طور پر ''تفریق'' کی دو قسمیں ہیں، مؤبد، موقت، تفریق مؤبد سے مراد وہ جدائی ہے، جس میں ایک دفعہ زوجین میں جدائی پیدا ہونے کے بعد پھر کبھی اور کسی طور پر ان دونوں مرد اور عورت کے درمیان نیا ازدواجی رشتہ قائم نہ کیا جاسکے۔

تفریق مؤبد کی کل تین صورتیں ہیں:

(۱) حرمت رضاعت (۲) حرمت نسب (۳) حرمت مصاہرت ـــــ حرمت رضاعت کی بنیاد پر، مثلاً بیوی ابھی دو سال کی نہیں تھی، شوہر کی دوسری بیوی یا بہن وغیرہ نے دودھ پلا دیا اور شوہر اور اس کی شیر خوار بیوی کے درمیان ایسا رضاعی رشتہ پیدا ہوگیا کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے محرم ہوگئے، تفریق مؤبد کی یہ ایک صورت ہے جس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے،

دوسری صورت حرمت نسب ہے، یعنی زوجین کے درمیان ایسا نسبی یا خاندانی رشتہ موجود تھا، جس سے دونوں ایک دوسرے کے لئے محرم قرار پاتے تھے، اتفاق سے اس وقت رشتہ کا اظہار نہ ہو سکا، بعد کو اس کا انکشاف ہوا تو پھر دونوں ایک دوسرے کے لئے محرم ہو جائیں گے، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں۔

تیسری صورت حرمت مصاہرت کی ہے، حرمت مصاہرت سے مراد سسرالی رشتہ سے پیدا ہونے والی حرمت ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حرمت صرف نکاح کے ذریعہ پیدا ہوگی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زنا، بلکہ دواعی زنا کے ذریعہ بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی، چنانچہ اگر شوہر نے بیوی کی ماں یا اس کی بیٹی کے ساتھ کوئی ایسی حرکت کرلی تو شوہر اور بیوی کے درمیان ہمیشہ کے لئے حرمت کی دیوار کھڑی ہو جائے گی۔

حرمت کی چوتھی صورت وہ ہے، جس کے مؤبد و موقت ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، یعنی لعان، جس میں شوہر بیوی پر بدکاری کی تہمت لگاتا ہے، چنانچہ شوہر اور بیوی سے کچھ مخصوص کلمات کہلائے جاتے ہیں، اس کے بعد زوجین کے درمیان تفریق کرادی جاتی ہے، اس صورت میں بھی اکثر فقہاء حدیث نبوی: ''المتلاعنان لایجتمعان ابداً'' کے تحت ہمیشہ کے لئے حرمت پیدا ہو جانے کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرد اگر اپنے الزام سے رجوع کرلے، اسی طرح بعض اور صورتوں میں گنجائش ہے کہ دوبارہ از سرِ نو نکاح کرلیں۔ (دیکھئے: لعان)

اس کے علاوہ تفریق کی جتنی صورتیں ہیں وہ سب موقت ہیں، جس میں ایک مخصوص عرصہ تک کسی خاص وجہ سے دونوں کے درمیان تفریق کردی جاتی ہے، پھر جب وہ خاص سبب ختم

ہوجائے یا جاتا رہے، تو مرد از سرِ نو اسی عورت کو اپنے نکاح میں لاسکتا ہے، مذکورہ صورتوں کے علاوہ تفریق کی جتنی صورتیں ہیں، وہ سب تفریق موقت کے قبیل سے ہیں۔

۲- آثار ونتائج کے اعتبار سے بھی تفریق کی دو صورتیں ہین اول وہ تفریق جو کہ طلاق کے حکم میں ہو، دوسرے وہ جس تفریق کو طلاق کے حکم میں مانا نہیں گیا ہے، بلکہ وہ نکاح سابق کے کالعدم ہو جانے کے حکم میں ہے، پہلی صورت ''تفریق بذریعہ طلاق'' ہے اور دوسری صورت ''تفریق بذریعہ فسخ'' کہلاتی ہے۔

تفریق کی جو صورتیں طلاق کے حکم میں ہیں، وہ اس طرح ہیں :

۱- شوہر کے کفو نہ ہونے کی بناء پر تفریق۔
۲- مہر کم مقرر ہونے کی وجہ سے۔
۳- نامرد ہونے کی وجہ سے تفریق۔
۴- شوہر کے مجبوب، یعنی عضو تناسل کٹے ہوئے ہونے کی بنا پر تفریق۔
۵- خیار بلوغ کے استعمال کے ذریعہ تفریق۔
۶- کافر زوجین میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے کی صورت میں، بہ شرطیکہ بیوی یہودی اور عیسائی نہ ہو۔
۷- زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہونے کی وجہ سے تفریق۔
۸- لعان کی بنا پر تفریق۔
۹- شوہر کے مفقود الخبر ہونے کی وجہ سے تفریق۔
۱۰- شوہر کے زوجہ کا نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے تفریق۔
۱۱- شوہر کے نفقہ ادا کرنے پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے تفریق۔
۱۲- شوہر کے ظلم اور بیوی کو زدوکوب کرنے کی وجہ سے تفریق۔
۱۳- شوہر کے حق زوجیت ادا نہ کرنے کی وجہ سے تفریق۔
۱۴- شوہر کے جنون، برص، جذام یا کسی اور مرض میں مبتلا ہونے کی وجہ سے تفریق۔
۱۵- زن وشو کے درمیان شدید اختلاف و''شقاق'' کی بنا پر تفریق۔

تفریق بنیادی طور پر قاضی کے فیصلہ سے ہوتی ہے، لیکن جن صورتوں میں قاضی کا فیصلہ ضروری نہیں، وہ یہ ہیں :

۱- مصاہرت کی وجہ سے زوجین میں حرمت کا پیدا ہوجانا۔
۲- زوجین کے درمیان حرمت رضاعت پیدا ہوجائے۔
۳- نکاح کی کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے نکاح فاسد ہو۔
۴- دارالحرب میں زوجین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلیں۔
۵- زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہوجائے۔
۶- ایلاء کرنے کے بعد چار ماہ گذر جائے اور بیوی سے جماع پر قادر ہونے کے باوجود ''فیٔ'' نہ کرے۔ اس کے علاوہ ''خیار عتق'' یعنی زوجین میں سے ایک کا غلامی سے آزاد ہوجانا یا ان میں سے ایک دوسرے کا مالک بن جانا اور ''اختلاف دار'' بھی اسی قسم میں داخل ہے، البتہ ان صورتوں میں بھی اگر کبھی نزاع پیدا ہوجائے مثلاً عورت حرمت مصاہرت پیدا ہوجانے کا دعویٰ کرتی ہو اور مرد اس سے انکار کرتا ہو، یا نکاح فاسد ہو، لیکن مرد وزن از خود ایک دوسرے سے علاحدہ ہونے کو تیار نہ ہوں، ایسی تمام

صورتوں میں پھر یہ مسئلہ دائرۂ قضاء میں آجاتا ہے، اور قاضی کا فیصلہ ضروری ہوجاتا ہے۔

مختلف شعبہ ہائے زندگی کی طرح طلاق وتفریق کے باب میں بھی اسلام کے قوانین اعتدال وتوازن اور اصولِ فطرت سے ہم آہنگی میں اپنی مثال آپ ہے، دنیا کے دو بڑے مذاہب ہندومت اور عیسائیت میں رشتۂ نکاح کے ایک دفعہ قائم ہو جانے کے بعد پھر ٹوٹ جانے کا تصور نہیں، وہ رشتۂ نکاح کو اٹوٹ تصور کرتے ہیں، عیسائی مذہب میں بعد کو چل کر تفریق کی ایک خاص صورت اختیار کی گئی جس کو فراق بدنی کہا جاتا ہے، یعنی بعض خاص صورتوں میں میاں بیوی کا جسمانی رشتہ تو ختم ہوجاتا تھا، لیکن عورت دوسرے نکاح کی مجاز نہیں ہوتی تھی، مذاہب عالم میں شاید اسلام نے پہلی دفعہ نکاح وطلاق کے اُصول نہایت تفصیل کے ساتھ مرتب کئے اور اس میں انسانی فطرت کی پوری پوری رعایت کی، نہ تفریق کو اتنا آسان کیا، جیسا آج کی مغربی عدالتوں نے کیا ہوا ہے کہ مردوعورت کے خراٹے کی آواز، کتا پالنے کی خواہش، یہاں تک کہ دوسرے مرد سے ناجائز تعلق اور مرد کی طرف سے اس میں رکاوٹ جیسی باتیں بھی تفریق کے لئے جائز اسباب مان لی گئی ہیں، اور نہ اسلام نے یہ صورت اختیار کی کہ مہلک اور متعدی امراض کی وجہ سے باہمی نفرت، شوہر کی طرف سے ظلم وتعدی اور عورت کے واجبی حقوق سے محرومی کے باوجود جبر اور دباؤ کے ساتھ ہر قیمت پر رشتۂ نکاح کو باقی رکھا جائے کہ اس سے نکاح کا اصل مقصود محبت و یگانگت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اس نے ضروریات اور خواہشات میں مناسب اور غیر مناسب اسباب کے درمیان فرق کیا ہے۔

ستم ظریفی ہے کہ آج دنیا کا شاید ہی کوئی قانون ہو جس نے اس شعبہ میں اسلام سے فائدہ نہیں اٹھایا ہو، مگر یہی قوانین ہیں جو مغرب کے اہل قلم اور اصحابِ فکر کا سب سے زیادہ نشانہ ہیں۔

عقل انگشت بدنداں کہ ایں چہ بوالعجبی ست!

تفسیر

تفسیر سے متعلق ایک بحث ''بیان تفسیر'' کی ہے، جس کا تعلق ''اُصول فقہ'' سے ہے اور لفظ ''بیان'' کے ذیل میں اس کا ذکر ہو چکا ہے، ''تفسیر'' علوم القرآن کی ایک اصطلاح بھی ہے، جو قرآن حکیم کی تشریح اور توضیح کے لئے استعمال ہوتی ہے، اس وقت اسی حیثیت سے یہ لفظ زیر بحث ہے، عام اہل علم کے طریق کے مطابق مجھے یہاں پانچ باتوں کا ذکر کرنا ہے۔ اول تفسیر کے لغوی معنی۔ دوسرے تفسیر کی اصطلاحی تعریف۔ تیسرے تفسیر قرآن مجید کے مآخذ ۔ چوتھے تفسیر بالرائے کی حقیقت اور پانچویں تفسیر قرآن مجید کے لئے مطلوبہ علوم اور صلاحیت، رہ گیا تفسیر اور تاویل کا فرق، تو وہ لفظ ''تاویل'' میں گذر چکا ہے۔

لغوی معنی

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ تفسیر کے معنی اظہار اور کھول کر بیان کرنے کے ہیں: **فهو راجع الى معنى الاظهار و الكشف**، البتہ لغت کے اعتبار سے اس لفظ کا ماخذ کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، ایک رائے ہے کہ یہ لفظ ''تفسیرہ'' سے ماخوذ ہے، ''تفسیرہ'' ایسے تھوڑے پیشاب کو کہتے ہیں، جس کو دیکھ کر طبیب مرض کی تشخیص کرتا ہے اور گویا چھپے ہوئے مرض کو کھولتا

ہے، دوسری رائے ہے کہ یہ لفظ معکوس ہے اور اس کی اصل ''سفر'' ہے، ''سفر'' کے معنی بھی کھولنے کے ہیں، عورت چہرہ سے نقاب ہٹا لے اور چہرہ کھول لے، اس کو عربی زبان کے محاورہ میں ''سفرت المرأة سفورا'' کہا جاتا ہے، اور صبح کے اچھی طرح کھل آنے کو ''اسفر الصبح'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، امام راغب نے خوب کہا ہے کہ وہ چیزیں جو محسوسات کے قبیل سے ہیں، یعنی اعیان ہیں، ان کے کھولنے کے لئے ''سفر'' بولا جاتا ہے اور جو چیزیں غیر محسوس ہیں اور عقل وفہم سے رشتہ رکھتی ہیں، ان کے لئے ''فسر'' کا لفظ بولا جاتا ہے —— تاہم بہر طور تفسیر کے معنی کشف واظہار ہی کے ہیں۔ (۱)

تعریف

علوم القرآن پر جن لوگوں نے قلم اٹھایا ہے، ان کی تحریروں کا خلاصہ یہ ہے کہ: ''تفسیر وہ علم ہے جس سے آیات اور سورتوں کا نزول اور قرآنی قصص معلوم ہوں، مکی و مدنی آیات میں فرق سے آگاہی ہو، الفاظ قرآنی میں محکم و متشابہ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مفسر اور ناسخ و منسوخ کو جانا جائے، الفاظ قرآنی کی ادائیگی کی کیفیت اور آیات کے شانِ نزول سے باخبر ہوا جائے، الفاظ قرآنی کے معانی اور انفرادی اور ترکیبی حالت میں اس میں ہونے والے تغیر کو سمجھا جائے، (۲) حلال و حرام، وعد و وعید اور اوامر و نواہی، امثال و عبرت جو قرآن میں مذکور ہیں، سے واقفیت ہو'' —— اس طرح علم تفسیر ایک نہایت عظیم الشان علم ہے، جو کتاب الٰہی سے انسان کا رشتہ جوڑتی ہے اور اس کو حق و ہدایت کی تمام تفصیلات سے آگاہ کرتی ہے، وہ اپنی جامعیت کے لحاظ سے حدیث بھی ہے کہ حدیث رسول ﷺ کے بغیر آیاتِ قرآنی کا بیان ممکن نہیں، وہ فقہ بھی ہے کہ قرآن میں ایک قابل لحاظ تعداد ان احکام کی ہے جو عملی زندگی سے متعلق ہیں، وہ کلام بھی ہے کہ عقیدہ کی تطہیر ہی اس کا اصل موضوع ہے، وہ تصوف بھی ہے کہ اخلاق انسانی کا تزکیہ اور تحلیہ اس کی دعوت کا نہایت اہم جزو ہے، وہ ادب ولغت بھی ہے کہ قرآن عربی مبین میں نازل ہوا ہے، اور عربی زبان کے مفردات، اس کے ترکیبی اثرات اور عربوں کے محاورات کو جانے بغیر کوئی اس فن کے پہلے زینہ پر بھی قدم نہیں رکھ سکتا، وہ تاریخ اور علم الآثار بھی ہے کہ قرآن مجید نے دسیوں اولوالعزم رسولوں اور ان کی اقوام کی داستان ہائے عبرت اور قصہ ہائے موعظت اپنے مخاطب کے سامنے پیش کئے جو اہل دل اور اہل ضمیر کے لئے خدا کی عظیم نشانیاں ہیں، یہ ایک علم ہے جو تمام اسلامی علوم کا مجموعہ ہے اور ایک گلدستہ ہمہ رنگ ہے، جس میں اسلام سے متعلق تمام فنون کی گلکاریاں جلوہ فرما اور رونق افزا ہیں۔

تفسیر قرآن کے مأخذ

تفسیر قرآن مجید کے مآخذ کی فہرست یوں تو طویل ہے،

(۱) البرہان فی علوم القرآن: ۱۴۶/۲-۱۴۷، روح المعانی: ۳/۱-۴　(۲) ملاحظہ ہو: زرکشی کی عبارت: هو علم نزول الآية وسورتها واقاصيصها والا شارات النازلة فيها ثم ترتيب مكيها و مدنيها و محكمها و متشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها، ومطلقها و مقيدها ومجملها و مفسرها، وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها ووعدها و وعيدها و امرها ونهيها وعبرها وامثالها، البرہان: ۱۴۸/۲ اور آلوسی کا بیان ہے: علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التى تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذالك كمعرفة النسخ وسبب النزول وقصه توضح ما ابهم فى القرآن ونحو ذالك، روح المعانی: ۴/۱

لیکن بنیادی اور مقبول مآخذ چار ہیں، اول: کتاب اللہ یعنی خود قرآن مجید ہی کی ایک آیت کے ذریعہ دوسری آیت کی تفسیر کی جائے، مثلاً قرآن نے تیمم کا ذکر کرتے ہوئے "او لامستم النساء (نساء: ۴۳) کا لفظ استعمال کیا ہے، "لمس" کے معنی چھونے کے ہیں، یہاں "لمس" سے صرف چھونے کے معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں اور "جماع" کے بھی، قرآن مجید نے مہر کے مسئلہ میں بھی "مس" کا لفظ استعمال کیا ہے، "مس" کے معنی بھی چھونے کے ہیں، "مالم تمسوهن" یہاں بالاتفاق "مس" سے صرف چھونا مراد نہیں ہے، بلکہ جماع مراد ہے، اب اس آیت نے مذکور الصدر آیت کی تفسیر کر دی کہ وہاں بھی "لمس" سے صرف چھونا مراد نہیں، بلکہ "جماع" مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، ابن تیمیہ نے خوب کہا ہے کہ تفسیر کا سب سے بہتر طریق یہی ہے کہ ایک آیت سے دوسری آیت کی تفسیر کی جائے۔ اس لئے کہ قرآن پاک نے جس بات کو ایک جگہ مجمل رکھا ہے۔ دوسری جگہ اس کو واضح کر دیا ہے اور جو بات ایک جگہ اختصار کے ساتھ نقل کی گئی ہے وہی بات دوسری جگہ شرح وبسط کے ساتھ کہی گئی ہے:

ان اصح الطرق في ذالک ان يفسر القرآن بالقرآن فيما اجمل في مكان فانه قد فسر في موضع آخر . (۱)

تفسیر کا دوسرا ماخذ "سنت رسول ﷺ" ہے، اس لئے کہ سنت دراصل قرآن مجید کا بیان ہے، بلکہ امام شافعیؒ نے تو فرمایا ہے، کہ حضور اکرم ﷺ نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے، وہ دراصل وہی ہے جس کو قرآن مجید سے سمجھا اور اخذ کیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

انا انزلنا اليک الکتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراک الله ولاتكن للخائنين خصيما . (۲)

بیشک ہم نے آپ کی طرف حق کے ساتھ کتاب نازل فرمائی ہے، تاکہ آپ اللہ کے دیئے فہم کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں اور خیانت کرنے والوں کے طرف دار نہ ہوں۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ موضوع اور ضعیف روایات کے ذریعہ تفسیر کرنے سے گریز کیا جائے، افسوس کہ صوفیاء کی طرح مفسرین نے بھی روایات کو لینے اور قبول کرنے میں بالکل احتیاط روا نہیں رکھی اور ہر طرح کی واہی اور بے اصل روایات کو جگہ دیدی، اسی لئے امام احمد بن حنبلؒ جیسے محدث اور فقیہ کو کہنا پڑا کہ تین فنون ایسے ہیں کہ ان کی کوئی جڑ اور اصل نہیں، مغازی، ملاحم اور تفسیر ثلاث کتب ليس لها اصل المغازی و الملاحم والتفسير . (۳)

لم يلبسوا ايمانهم بظلم (الانعام: ۸۲) میں "ظلم" کی تفسیر "شرک" سے "الحساب اليسير" کی تفسیر اعمال کی پیشی (عرض) سے اور "يستكبرون عن عبادتی" (مومن: ۶۰) میں عبادت کی تفسیر "دعاء" سے اور اس طرح کی بہت سی تشریحات اور توضیحات ہیں جو حدیث ہی سے ماخوذ ہیں، اور بخاری و ترمذی

(۱) نقل في اصول التفسير لابن تيميه : ۹۳، تحقیق، ڈاکٹر عدنان زرزور (۲) النساء : ۱۰۵

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الرسالہ : ۷۳-۷۸

وغیرہ کی ''کتاب التفسیر'' میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

تفسیر کا تیسرا ماخذ صحابہؓ کے اقوال اور ان کی تشریحات ہیں، وہ آیات جن کی تشریح میں عقل ولغت کو دخل نہیں، ان میں صحابی کی تشریح کو قبول کرنا ضروری ہے کہ ان کی تفسیر رسول اللہ ﷺ سے سننے ہی پر مبنی ہوگی، اس لئے کتاب وسنت کے بعد صحابہ کے آثار تفسیر کا نہایت اہم ماخذ ہیں، کیونکہ اُمت میں وہ سب سے زیادہ قرآن مجید کے نزولی پس منظر اور اس کے مقصد سے آگاہ تھے، ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ قرآن پاک کی کوئی بھی آیت ہو، میں آگاہ ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی اور کہاں نازل ہوئی؟ **انا اعلم فی من نزلت واین نزلت**. (۱) صحابہؓ میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ (جن کو خود ابن مسعودؓ نے ''ترجمان القرآن'' کے لقب سے ملقب کیا ہے (۲)) تفسیر میں زیادہ ممتاز سمجھے جاتے تھے۔ (۳)

تفسیر کا چوتھا اہم ماخذ ''لغت'' ہے، قرآن مجید ''عربی مبین'' (نحل: ۱۰۳) میں نازل ہوا، اس لئے ضروری ہے کہ اس کے مفہوم اور معنی کی تحدید میں عربی زبان ومحاورات، اسالیبِ بیان اور نزول قرآن مجید کے وقت عربوں کی زبان کو ملحوظ رکھا جائے، اس لئے اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن مجید کی تفسیر کا ایک اہم ماخذ عربی زبان بھی ہے، اسی لئے بیہقی نے مالک بن انسؓ سے نقل کیا ہے کہ میرے پاس عربی زبان سے ناواقفیت کے باوجود قرآن مجید کی تفسیر کرنے والا لایا جائے تو میں اسے سزا دوں گا، **لاأوتی بوجل غیر عالم بلغات العرب یفسر کتاب اللہ الا جعلتہ نکالا**. (۴)

رہ گئے دوسرے مآخذ تابعین کے اقوال، تاریخی اور اسرائیلی روایات وغیرہ، تو ان کی حیثیت ثانوی ہے اور یہ اسی وقت قابل قبول ہیں جب کہ وہ عام مزاج دین سے متصادم نہ ہوں۔

تفسیر بالرائے

البتہ ایک سے زیادہ حدیثیں مروی ہیں، کہ تفسیر بالرائے جائز نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: **من قال فی القران برأیہ فاصاب فقد اخطاء**.

اس روایت کے بعض راوی (سہیل بن ابی حزم) پر گو اہل فن نے جرح کی ہے، تاہم اکثر اہل علم نے یہ اور اس کی ہم معنی روایت کو قابل قبول تسلیم کیا ہے، اس کی تائید صحابہؓ کے ان اقوال سے بھی ہوتی ہے، جن میں صحابہؓ نے علم روایت کے بغیر تفسیر کرنے کو شدید جرم سمجھا ہے، حضرت ابوبکرؓ کا یہ قول بہت سے اہل علم نے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **ای ارض تقلنی وای سماء تظلنی اذا قلت فی القرآن برائی**. (۵)

ایک طرف یہ روایات ہیں اور دوسری طرف وہ آیات ہیں جن میں قرآن مجید میں تدبر اور اس سے اخذ واستنباط کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً: **لعلمہ الذین یستنبطونہ منھم** (نساء: ۸۳) **أفلایتدبرون القرآن** (محمد: ۲۴) یا: **کتاب انزلناہ الیک**

---

(۱) البرھان ۲/۱۵۶

(۲) نعم ترجمان القرآن ''ابن عباسؓ''، حوالہ سابق: ۹

(۳) البرھان فی علوم القرآن ۲/۱۵۷

(۴) حوالہ سابق: ۱۶

(۵) طبری: ۱/۷۸

مبارک لیدبروا آیاته'' (ص:۲۹) اسی لئے تفسیر قرآن کے باب میں ایک گروہ تو وہ پیدا ہوا جس نے اپنی عقل و رائے کا گھوڑا دوڑایا، یہاں تک کہ ان کے مقابلہ میں نصوص کو بھی نظر انداز کردیا، اور دوسرا گروہ ان متورعین کا تھا جن کے نزدیک تفسیر قرآن میں فہم و رائے کو دخل دینا یکسر جرم قرار پایا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ عدل و اعتدال کی راہ ان دونوں کے درمیان ہے، وہ رائے جو نا کافی علم پر مبنی ہو، جس میں ہوس نے جگہ پائی ہو اور پہلے ایک رائے قائم کر کے بہ تکلف اس پر آیات قرآنی کو چسپاں کرنے کی سعی کی گئی ہے، یقیناً حرام ہے اور وہ رائے جو نصوص کے مجموعی مزاج کی روشنی میں قائم ہوئی ہے اور لغت، نقل و روایت اور دین کی مجموعی روح کے مطابق ہے، عین مطلوب ہے، اور اسی کا نام ''تدبر'' اور ''استنباط'' ہے، علامہ آلوسی کے الفاظ میں:

من قال بالقرآن قولا يوافق هواه بان يجعل المذهب اصلا والتفسير تابعا له فيرد اليه بای وجه . (۱)

اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ چند خاص طبقات ہیں، جن کے یہاں تفسیر بالرائے زیادہ ہے، اول: عقلیت پسند گروہ، جس نے بہ تکلف معجزات اور خارق عادت واقعات کی توجیہ کی سعی کی اور ہر بات جو ان کی عقل ناقص کے مطابق خلاف عقل محسوس ہوئی ان کو رد کردیا اور یہ نہ سمجھا کہ کسی چیز کا ماورائے عقل ہونا اور بات ہے اور خلاف عقل ہونا دوسری بات ہے، تفسیر کی تاریخ میں شاید اس کا آغاز معتزلہ سے ہوا اور آج بھی تجدد پسند طبقہ نئی بوتل میں اسی پرانی ''شراب'' کا سودا کر رہا ہے۔

دوسرا طبقہ ''باطنیہ'' کا تھا، جنہوں نے قرآن کے ظاہری مفہوم کے مقابل ایک مستقل باطنی مفہوم کا جامہ پہنانے کی کوشش کی اور قرآنی تعلیمات کو بالکل مسخ کردیا۔

تیسرا طبقہ ان ''صوفیاء'' کا ہے، جنہوں نے باطنیہ کے نقش قدم پر چل کر اسی انداز کی تفسیر کی، علامہ مہائمی کی ''تبصیر الرحمٰن'' اور خود ابن عربی (شیخ اکبر) کی تفسیر اسی زمرہ میں ہے، ابو عبد الرحمٰن سلمی کی اسی نوعیت کی تفسیر ''حقائق التفسیر'' کا بعض اہل علم نے ذکر کیا ہے، جس کے بارے میں مشہور محدث و ناقد حافظ ذہبی کا خیال ہے کہ یہ تفسیر قرآن مجید میں تحریف ہے: (۲) اور زرکشی نے ابن صلاح کے فتاویٰ میں نقل کیا ہے کہ امام ابوالحسن واحدی کہتے تھے کہ جو اس کو تفسیر سمجھے گا وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہو جائے گا: فان اعتقد ان ذالک تفسیر فقد کفر ۔ (۳)

چوتھا طبقہ ان غالی مقلد فقہاء کا ہے، جنہوں نے بہ تکلف قرآن مجید کو اپنے مسلک پر منطبق کرنے کی سعی بلکہ جسارت کی ہے، حالانکہ یقیناً خود صاحب مذہب ائمہ اس روش اور طریق کو پسند نہیں کرتے، والی الله المشتکی۔

تفسیر کے لئے ضروری علوم

تفسیر قرآن مجید جو ایک نہایت نازک اور اہم کام ہے، ضروری ہے کہ اس کے لئے مناسب صلاحیت اور اہلیت کی

(۱) روح المعانی ۶/۱، شاطبی نے لکھا ہے: اما الرائی غیر الجاری علی موافقة العربية او الجاری علی الادلة الشرعيه فهذا هو الرای المذموم من غیر اشکال ، الموافقات : ۲۸۶/۳

(۲) طبقات المفسرین : ۸۵، ط دار الکتب العلميه بیروت لبنان

(۳) البرهان : ۱۷۱/۲

تحدید کی جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو قرآن بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے گا، اس کے لئے جن علوم میں بصیرت درکار ہے، کتب تفسیر اور اُصول تفسیر میں ان کو وضاحت سے ذکر کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں کچھ علوم تو وہ ہیں جن کا تعلق عربی زبان سے ہے اور وہ یہ ہیں: نحو، صرف، معانی، بدیع اور خود لغت اور کچھ علوم وہ ہیں جو اسلام سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں اور وہ ہیں: کلام، جس میں اعتقادات اور باری تعالیٰ کی صفات سے بحث کی جاتی ہے، حدیث: جن کے ذریعہ آیات کے سبب نزول اور ناسخ و منسوخ وغیرہ کا علم ہوتا ہے، اصول فقہ: جس کے ذریعہ آیات قرآنی سے اخذ معانی کے قواعد بتائے جاتے ہیں، قرأت: جو قرآن مجید کے طرز ادا اور الفاظ میں بعض جگہ واقع ہونے والے قراء کے اختلاف کو واضح کرتا ہے، تقویٰ، تورع اور خوف خداوندی کے علاوہ ان نو وسیع الاطراف علوم وفنون میں دستگاہی اور بصیرت کے بعد ہی اہل علم نے کسی شخص کو اس بات کا حق دیا ہے کہ وہ قرآن مجید کی تفسیر کرے، سلف صالحین نے قرآن مجید کی تفسیر کا حق دینے میں جو احتیاط برتی ہے وہ عین مناسب اور موضوع کی نزاکت، نیز قرآن مجید کی عظمت اور اس کی علمی اور فکری گہرائی اور گیرائی کا تقاضا ہے، بعد کے ادوار میں جن علماء نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، ان میں خال خال ہی ایسی شخصیتیں ہیں، جن کو ان تمام علوم کا جامع اور حامل سمجھا جاسکے، اردو زبان میں شاید ہی کوئی صاحب علم ہو جو ان کڑی شرطوں پر پورا اترتا ہو ـــــــ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی شرطیں قرآن مجید کی طبع زاد تفسیروں کے لئے ہیں، ادھر صدیوں سے تفسیر کے نام سے جو کام ہو رہا ہے وہ اصل میں تفسیر نہیں بلکہ نقل تفسیر ہے اور اس کے لئے اتنا ہی ضروری ہے، کہ وہ شخص قرآن کے منشاء و مقصود اور روح سے واقف ہو، عربی زبان سے واقف ہو اور سلف صالحین کی علمی تحقیقات کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو، نیز کلام اللہ میں خود رائی سے مجتنب ہو اور اللہ کا خوف رکھتا ہو، اس طرح ہر دور میں زمانہ کے اسلوب اور تقاضوں کے مطابق قرآن مجید کی تشریح وتوضیح کا دروازہ کھلا رہے گا۔

تفصیل

وضاحت کرنے کے معنی میں ہے، فقہ اسلامی میں یہ لفظ اجمال کے مقابلہ میں آتا ہے۔

(مجمل احکام کی وضاحت اور تفصیل کی کیا کیا صورتیں ہیں؟ وہ لفظ ''بیان'' کے تحت گذر چکی ہیں)۔

تقبیل

''تقبیل'' کے معنی بوسہ لینے کے ہیں۔

بچوں کا بوسہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم چھوٹے بچوں کے بوسے لیا کرتے تھے، ایک دفعہ آپ ﷺ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا بوسہ لیا تو اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ وہیں پر موجود تھے، انہوں نے کہا کہ میرے تو دس بچے ہیں، مگر کبھی کسی کا بوسہ نہیں لیا، آپ ﷺ نے ان کو تعجب سے دیکھا اور فرمایا کہ جو رحم نہیں کرتا اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھی رحم کا معاملہ نہیں کیا جائے گا۔(۱)

(۱) بخاری عن ابی ہریرہؓ ۲/۸۸۷، باب رحمۃ الولد وتقبیلہ ومعانقتہ

ایک دفعہ کوئی بچہ لایا گیا تو آپ ﷺ نے بوسہ لیا اور فرمایا کہ ان کی محبت آدمی کو بخیل اور بزدل بنادیتی ہے، اور یہ بچے ریحان جنت میں سے ہیں۔(۱)

بالغوں کا حکم

بڑوں کے بوسے کے سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ غیر محرم مرد وعورت کے لئے تو ایک دوسرے کا بوسہ نا جائز ہے ہی، ایک مرد کے لئے دوسرے مرد کا یا ایک عورت کے لئے دوسری عورت کا بوسہ لینا بھی عام حالات میں درست نہیں ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ ایک دوست اپنے دوست یا بھائی سے ملے تو کیا اس کے لئے جھکے، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، پھر پوچھا کہ کیا اس سے چمٹے اور بوسہ لے؟ تو آپ ﷺ نے اس سے بھی منع فرمایا، پھر ہاتھ پکڑنے اور مصافحہ کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کی اجازت دی۔(۲)

چنانچہ اسی لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عام حالات میں اس کو مکروہ قرار دیا گیا ہے، علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

> ''معانقہ اور بوسہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ایک شخص کے لئے دوسرے شخص کا چہرہ یا ہاتھ یا کسی حصہ جسم کا بوسہ لینا مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں کچھ مضائقہ نہیں''۔(۳)

البتہ جہاں شہوت کا کوئی اندیشہ نہ ہو وہاں گنجائش ہے، چنانچہ ایک دفعہ باہر سے حضرت زید بن حارثہ ؓ کی مدینہ واپسی پر فرط مسرت میں آپ ﷺ نے ان سے معانقہ کیا اور بوسہ دیا۔(۴)—— اسی طرح وفد عبدالقیس آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو شرکاء وفد نے آپ ﷺ کے دست و پائے مبارک کا بوسہ لیا۔(۵)

اسی طرح محرم بالغ رشتہ داروں کا بوسہ لینا بھی اس وقت جائز نہ ہوگا، جب شہوت کا اندیشہ یا احتمال ہو، ہاں، جہاں اس کا کوئی احتمال نہ ہوگا وہاں اجازت ہوگی، چنانچہ آنحضور ﷺ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا اور حضرت فاطمہؓ حضور اکرم ﷺ کا بوسہ لیا کرتی تھیں۔(۶) ایک دفعہ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بخار تھا، حضرت ابوبکر ؓ باہر سے آئے، آکر مزاج پرسی کی اور صاحبزادی کے رخسار کا بوسہ لیا۔(۷)

بیوی کا بوسہ اور نقض وضوء کا مسئلہ

بیوی کا بوسہ نہ صرف یہ کہ جائز ہے، بلکہ مستحب اور بہتر ہے، رسول اللہ ﷺ اپنی ازواج مطہرات کا بوسہ لیا کرتے تھے،(۷) آپ ﷺ روزہ کی حالت میں بھی بیوی کا بوسہ لیتے تھے،(۹) اس سے معلوم ہوا کہ اس کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بیوی کا بوسہ لینے سے وضو ٹوٹتا ہے، یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً عورت کا بوسہ لینا ناقض وضوء ہے، امام مالکؒ کے یہاں اس وقت ہے، جب اس

---

(۱) ابوداؤد : ۷۰۸/۲، باب فی قبلة الرجل ولده
(۲) ترمذی عن انسؓ ۱۰۲/۲، باب ماجاء فی المعانقة
(۳) ترمذی ، عن عائشةؓ ، بدائع : ۱۲/۵، کتاب الاستحسان
(۴) ابوداؤد : ۷۰۹/۲، باب قبلة الرجل
(۵) ابوداؤد ، عن عائشةؓ : ۷۰۹/۲، باب قبلة الرجل
(۶) بدائع الصنائع : ۱۲/۵، کتاب الاستحسان
(۷) ابوداؤد عن البراء : ۷۰۹/۲، باب قبلة الخد
(۸) ابو داؤد، باب القبلة للصائم برقم : ۲۳۸۲
(۹) ابن قیم : زاد المعاد : ۳۸/۱، هدایه فی النکاح و معاشرته مع أهله

سے لذت اندوز ہو، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بیوی کا بوسہ ناقض وضو نہیں ہے، حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضور اکرم ﷺ بعض ازواج مطہرات کا بوسہ لیتے تھے، اور پھر وضو کئے بغیر نماز ادا فرماتے تھے، (۱) اس سے احناف کی تائید ہوتی ہے۔

بوسہ سے حرمت مصاہرت

''مصاہرت'' سسرالی رشتہ کو کہتے ہیں، نکاح کے بعد بیوی کی وجہ سے اس کا خاندان، یعنی اس کا پورا دادیہالی اور نانیہالی سلسلہ حرام ہو جاتا ہے، اسی کو ''حرمت مصاہرت'' کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں نکاح کے علاوہ زنا سے اور نہ صرف زنا سے، بلکہ کسی لڑکی کا شہوت کے ساتھ بوسہ لینے کی وجہ سے بھی یہ حرمت پیدا ہو جاتی ہے، (۲) مثلاً اگر زید نے بلا نکاح بھی زینب کا بوسہ لیا تو زینب کی ماں، دادی، نانی اور بیٹی وغیرہ زید کے لئے حرام ہو جائے گی، جمہور فقہاء کو اس مسئلہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے اختلاف ہے۔

(تفصیل کے لئے خود لفظ ''مصاہرت'' دیکھا جائے)

(اذان کے وقت انگوٹھوں کا بوسہ لینا شرعاً کیسا ہے؟ جلد اول میں ''استلام'' کے ذیل میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے)۔

تقریر

کسی بات کو اس قدر واضح کر دینا کہ اس میں معنی مجازی مراد لینے، یا اس عام حکم کے کسی خاص فرد کا ارادہ کرنے کی کوئی گنجائش اور احتمال باقی نہ رہے، اسی کو اصول فقہ کی اصطلاح میں، بیان تقریر کہتے ہیں۔

مثلاً قرآن مجید نے حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں سے سجدہ کرانے کا ذکر کرتے ہوئے کہا: **فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون.** (صٓ: ۷۳) تمام کے تمام فرشتوں نے سجدہ کیا، یہاں ''ملائکہ'' کا لفظ ہی کافی تھا، اس لئے کہ وہ قاعدہ کے لحاظ سے ''جمع'' ہے اور اس طرح وہ سبھی فرشتوں کو شامل ہے، مگر پھر بھی یہ سوچنے کی گنجائش تھی کہ شاید فرشتوں کی ایک جماعت نے سجدہ کیا ہو، سبھوں نے نہ کیا ہو، قرآن نے ''**کلھم اجمعون**'' کے لفظ سے اس قسم کے احتمالات کی جڑ کاٹ دی، اور وضاحت کردی کہ یہ بات تمام فرشتوں کے سلسلے میں ہے، اس سے کسی ایک جماعت کی تخصیص صحیح نہیں۔

یا جیسے قرآن نے اپنی قدرت اور رزاقیت کے اظہار کے طور پر پرندوں کا ذکر کیا اور کہا: ''**طائر یطیر بجناحیہ**'' (انعام: ۳۸) طائر کے معنی اڑنے والے کے ہیں، تیز چلنے کو بھی مجازاً اور ازراہِ مبالغہ ''اڑنا'' کہہ دیا جاتا ہے، اس لئے ''طائر'' کی یہ تشریح ممکن تھی کہ اس سے کوئی ایسی خلقت مراد ہے، جو تیز رو ہو، مگر قرآن نے آگے ''**یطیر بجناحیہ**'' (جو اپنے پروں سے اڑتی ہے) کہہ کر اس مجازی معنی کے لئے کوئی جگہ نہیں چھوڑی اور یہ بات متعین ہوگئی کہ اس سے مراد حقیقی پرندے ہیں، بیان تفسیر کی طرح یہ بیان بھی اصل حکم سے مؤخر ہو سکتا ہے۔ (۳)

تقصیر

''تقصیر'' کے معنی بال کاٹنے کے ہیں۔

(۱) ابوداؤد: ۲۴/۱، ترمذی: ۲۵/۱، باب ترک الوضوء من القبلہ (۲) الھدایہ: ۲۸۹/۲، فصل فی المحرمات

(۳) نور الانوار: ۲۰۱

حج وعمرہ کے بعد جب احرام کھولا جائے، تو اس کے اظہار کے طور پر بال مونڈا یا یا تراشا جاتا ہے، بال مونڈنے کو "تحلیق" اور تراشنے و چھوٹا کرنے کو "تقصیر" کہتے ہیں، دونوں ہی صورتیں درست اور جائز ہیں، جیسا کہ خود قرآن مجید نے ان کا ذکر کیا ہے، مگر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ "حلق" افضل ہے۔(۱) بال ایک انگل، یعنی انگلی کے پور کے برابر تراشا جائے، پورے سر کا تراشنا بہتر ہے، اور چوتھائی سر کا تراشنا واجب ہے۔(۲)

بال کتروانے سے متعلق چند ضروری احکام درج کئے جاتے ہیں:

- ❖ سر کا بل کترواتے ہوئے قبلہ رخ بیٹھے، اپنی داہنی جانب سے کتروانا شروع کرے۔
- ❖ چوتھائی سر کا بال منڈوانا، یا کتروانا واجب ہے، محرم اس کے بغیر حلال نہیں ہوسکتا۔
- ❖ تمام سر کا بال کٹانا یا منڈانا مستحب ہے، البتہ منڈانا کٹانے سے افضل ہے۔
- ❖ حلال ہوتے وقت محرم اپنا یا کسی دوسرے شخص کا (خواہ وہ محرم ہو) سر مونڈ سکتا ہے، اس سے دم یا جزاء واجب نہ ہوگی۔
- ❖ یہ ضروری ہے کہ بال حرم ہی میں ۱۰/ ذی الحجہ سے ۱۲/ ذی الحجہ کے درمیان دن یا رات میں کتروالئے جائیں، اگر حرم میں بال نہیں کتروایا تو وہ حلال تو ہو جائے گا، لیکن دم واجب ہوگا۔
- ❖ بال منڈانے، یا کتروانے کا وقت دسویں کی صبح صادق سے لے کر بارہویں کے غروب آفتاب تک رہتا ہے۔
- ❖ بال منڈانے یا کتروانے کے بعد وہ تمام امور جائز ہو جاتے ہیں، جو احرام میں آنے کی وجہ سے حرام ہوگئے تھے، مثلاً خوشبو لگانا، سلا ہوا کپڑا پہننا، شکار وغیرہ، تاہم بیوی سے قربت اور تقبیل وغیرہ جائز نہیں ہوتے، یہ طوافِ زیارت کے بعد ہی جائز ہوتا ہے۔

عام حالات میں بال مونڈنے اور تراشنے کا کیا حکم ہے؟ ان کی تفصیلات "شعر" کے تحت مذکور ہوں گی، واللہ الموفق.

تقلید

تقلید لغت میں قلادہ ڈالنے کو کہتے ہیں، اسی لئے اُونٹ کے گلے میں قربانی کے لئے جو علامتی شئی ڈالی جائے اس کو بھی "تقلید" ہی کہا جاتا ہے، فرزدق کا شعر ہے۔(۳)

حلفت برب کعبة والمصلی
واعناق الهدی مقلدات

فقہ کی اصطلاح میں تقلید کو تقلید اس لئے کہا جاتا ہے کہ تقلید کے ذریعہ ایک شخص اپنے گلے میں دوسرے کی رائے اور فکر کا قلادہ ڈال لیتا ہے: "**کان هذا المتبع جعل قول الغیر وفعله قلادة فی عنقه**.(۴)

تقلید کی تعریف فقہاء نے مختلف الفاظ میں کی ہے، علامہ

(۱) مشکوٰۃ عن ابن عمر ۲۳۲/۱، باب الحلق، متفق علیه، خلاصة الفتاوی ۲۸۰/۱، اعمال الحج
(۲) درمختار: ۱۷۴/۲، باب الحج ط: کلکتہ ۱۲۶۳ھ (۳) تاج العروس ۴۷۵/۲
(۴) التعریفات للجرجانی: ۹۰

قفال کہتے ہیں کہ کہنے والے کی بات کو قبول کر لینا یہ جانے بغیر کہ وہ کہاں سے کہہ رہا ہے، **قول القائل وانت لا تعلم من این قاله.** (۱) شیخ ابو حامد اور استاذ ابو منصور کا بیان ہے کہ دلیل وحجت کے بغیر کسی کے قول کو تسلیم کر لینا "تقلید" ہے، **قبول القول من غیر حجة تظهر علی قول .** (۲) بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ دلیل جانے بغیر دوسرے کے قول کو قبول کر لینا اور کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے میں دوسرے کی نقل کرنے کا نام تقلید ہے، (۳) بعض حضرات نے جن کا رجحان تقلید کے قبول نہ کرنے کا ہے، انہوں نے تقلید کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ناقابل حجت شخص کی رائے کو بلا حجت مان لینے کا نام ہے: **هو قبول رای من لا تقوم بها الحجة بلاحجة.** (۴) علامہ آمدی نے لکھا ہے کہ تقلید کسی حجت ملزمہ کے بغیر دوسرے کی بات کو مان لینے کا نام ہے: **العمل بقول الغیر من غیر حجة ملزمة.** (۵) سید شریف جرجانی اور قاضی عبدالنبی احمد نگری نے تقلید کی تعریف میں مقلد کے منشاء کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے، کہ ایک شخص کا دوسرے کے قول یا فعل کو دلیل اور حجت کی طلب وتحقیق کے بغیر یہ حسن ظن رکھتے ہوئے قبول کر لینا کہ وہ حق پر ہوگا، تقلید ہے۔ (۶) علامہ ابن ہمام نے تقلید کی سب سے جامع تعریف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ تقلید اس شخص کی بات کو دلیل وحجت طلب کئے بغیر مان لینے کا نام ہے، جس کی رائے بذات خود حجت شرعی نہیں ہے، **التقلید العمل بقول من لیس قوله احدی الحجج بلاحجة فیها**، اس طرح رسول اللہ ﷺ کے قول اور اجماع پر عمل تقلید نہیں ہوگا کہ یہ دونوں خود حجت شرعی ہیں، اسی طرح عام شخص کا مفتی کی طرف رجوع کرنا اور قاضی کا گواہوں کی گواہی تسلیم کر لینا تقلید میں داخل نہیں ہے، کیونکہ قاضی کے لئے گواہی پر فیصلہ اور عام لوگوں کا مفتی کی طرف رجوع کرنا اجماع سے ثابت ہے، یہاں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اصحاب علم (جو احکام اور ان کے دلائل سے واقف ہوں) کا کسی مجتہد کی اتباع کرنا کیوں کر تقلید کہلا سکتا ہے، جب کہ وہ مجتہد کے ماخذ اور اس کے دلائل سے واقف ہوتا ہے، علامہ امیر بادشاہ خراسانی نے اس کا جواب دیا ہے کہ عام اہل علم کا دلائل کی معرفت اور واقفیت حقیقی معنوں میں دلائل سے واقفیت اور علم کے حکم میں نہیں ہے، کیونکہ دلائل کی معرفت اور اس کا مکمل علم نیز اس پر وسیع نظر اور اس کا مخالف دلیل کے مقابلہ راجح ہونا، یا اس سے محفوظ ہونا مجتہد ہی جان سکتا ہے۔ (۷)

پس تقلید کی ان تمام تعریفات اور تشریحات سے یہ واضح ہے کہ کوئی شخص جو خود اجتہاد پر قادر نہ ہو، یا قادر ہو، لیکن اجتہاد نہ کرسکا ہو، وہ اس حسن ظن کے ساتھ دوسرے مجتہد کی رائے کو

(۱) ارشاد الفحول : ۲۶۵ (۲) حوالۂ سابق

(۳) اصول الفقه الاسلامی : ۲/۱۱۲، نیز خضری بک کا بیان ہے " التقلید هو قبول قول بلا حجة ، اصول الفقه ، ۳۸۰، یہی تعریف ابن حاجب سے نقل کی گئی ہے، تیسیر التحریر : ۴/۲۴۲، شیخ جرجانی نے لکھا ہے : عبارة عن قبول قول الغیر بلاحجة ولا دلیل ، التعریفات : ۹۰

(۴) ارشاد الفحول : ۲۶۵ حصول المامول : ۱۰۷ (۵) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی : ۴/۲۲۷

(۶) اتباع الانسان غیره فیما یقول بقول اوفعل معتقداً الحقیة فیه من غیر نظر وتامل فی الدلیل، دستور العلماء ۱/۳۲۱، التعریفات للجرجانی : ۹۰

(۷) تیسیر التحریر : ۴/۲۴۲-۲۴۱

قبول کرلے کہ اپنے علم وتقویٰ کی وجہ سے یہ صحیح نتیجہ پر پہونچا ہوگا اور اس کی رائے درست ہوگی، اسی کا نام "تقلید" ہے۔

تقلید کا حکم

جو لوگ تقلید کے قائل ہیں، وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تقلید علم ویقین کا فائدہ نہیں دیتا، ظن اور گمان غالب ہی اس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جو شخص کسی مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کرتا ہے، وہ اس کی رائے کے صحیح ہونے کا محض غالب گمان ہی رکھتا ہے اور اس احتمال کو تسلیم کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس نے جس رائے کو درست سمجھا ہے وہ غلط ہو اور اس کی مخالف رائے صحیح ہو، علامہ ابن ہمامؒ نے اعتقادی احکام میں تقلید کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

(ولا يحصل) العلم به(بالتقليد) . (۱)

نیز خضری کا بیان ہے:

وليس من طرف العلم لا في الاصول ولا في الفروع . (۲)

یہیں سے یہ سوال اٹھتا ہے کہ صرف عملی اور فروعی احکام میں تقلید جائز ہے، یا اعتقادی اور اصولی احکام میں بھی تقلید کی گنجائش ہے؟ اہل علم کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ابوالحسن اشعری، معتزلہ اور بہت سے متکلمین نے اعتقادی مسائل میں تقلید کو صحیح نہیں مانا ہے (۳) یہاں تک کہ اگر کوئی شخص دلائل کی روشنی میں خدا کی ذات وصفات کی معرفت حاصل نہ کرسکے تو وہ مومن کا نام پانے کا مستحق نہیں (۴) آمدی نے اسی کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے (۵) بعض حضرات نے اصولی اور اعتقادی احکام میں بھی تقلید کو جائز اور درست قرار دیا ہے، یہ رائے عبیداللہ بن حسن عنبری، حشویہ اور تعلیمیہ کی ہے (۶) جب کہ علماء حدیث کی ایک جماعت نے اعتقادی مسائل میں غور وفکر کو حرام قرار دیا ہے اور اس شعبہ میں بھی تقلید کو واجب قرار دیا ہے، حیرت ہے کہ زرکشی نے ائمہ اربعہ کی طرف اس کی نسبت کردی ہے، (۷) اس سلسلہ میں سب سے متوازن رائے وہ ہے جو علامہ ابن ہمام نے نقل کی ہے کہ جو لوگ تقلیداً ایمان وعقیدہ رکھتے ہوں اور انھوں نے خود اس پر غور کرنے کی کوشش نہ کی ہو، وہ مومن تو ہوں گے لیکن تدبر نہ کرنے اور حق وراستی کی تحقیق سے کوتاہی برتنے کی وجہ سے گنہگار ہوں گے، علامہ ابن ہمام کے الفاظ میں:

صححنا ايمان المقلد وان المنا .

ہم نے مقلد کے ایمان کو صحیح قرار دیا ہے اگرچہ ہم نے اسے گنہگار قرار دیا ہے۔

امیر بادشاہ کی روایت کے مطابق یہی ائمہ اربعہ، امام اوزاعی، سفیان ثوری اور اکثر متکلمین کی رائے ہے اور امام رازی، آمدی اور ابن حاجب وغیرہ سب یہی کہتے ہیں کہ اعتقادات

(۱) تیسیر التحریر : ۲۴۳/۴
(۲) اصول الفقه : ۳۸۰
(۳) دستور العلماء : ۳۴۱/۱
(۴) لايستحق اسم المومن والابعد عرفان الادلة وهو مذهب الاشعري تيسير التحرير : ۲۴۳/۴
(۵) الاحکام : ۲۲۹/۴
(۶) حوالۂ سابق
(۷) تیسیر التحریر : ۲۴۷/۴

میں غور وفکر کے ذریعہ خود تحقیق کرنی ہے۔(۱)

حقیقت یہ ہے کہ اصحابِ علم کے لئے تو اس طرح کا تدبر واجب قرار دینا صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن عام لوگوں کو اس کا مکلف قرار دینا تکلیف مالا یطاق کے قبیل سے ہے کیوں کہ بقول علامہ ابواسحاق کے استدلال اور دلائل کا سمجھنا مقصود نہیں ہے، بلکہ خدا اور رسول کے حکم کی طرف رُجوع کرنا اور ان پر یقین کرنا اصل مقصود اور دین کی روح ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک عامی اور جاہل کا یقین معقولات کے عالم سے بڑھ کر ہوتا ہے،(۲) اسی لئے قشری اور ابومحمد جوینی وغیرہ نے امام اشعری کی طرف اس نسبت کو غلط قرار دیا کہ تقلیداً ایمان لانا کافی نہیں،(۳) بالخصوص متکلمین کے استدلال کا جو طریقہ ہے اس طریق پر ایمانیات پر غور کرنے اور حق تک پہنچنے کو واجب قرار دیا جانا تو قطعاً قرین قیاس نہیں ہے، علامہ ابن سمعانی نے بہت صحیح لکھا ہے:

> انا لنكر ايجاب التوصل إلى العقائد في الاصول بالطريق الذى التعدوه وساموا به الخلق وزعموا ان من لم يعرف ذالك لم يعرف الله تعالىٰ ثم اداهم ذالك إلى تكفير العوام اجمع وهذا هو الخطة الشنواء والداء العضال وذا كان السواد الأعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الاسلام ولعله لا يوجد في البلدة الواحدة التى تجمع المأة الألف من يقوم بالشرائط التى يعتبرون الا العدد الشاذ الشارد النادر ولعله لايبلغ عدد العشرة . (۴)

ہمیں اس بات سے انکار ہے کہ عقائد و اُصول تک اس طریق سے پہنچا جائے جس کے قواعد ان حضرات نے وضع کئے ہیں جن کے ذریعہ متکلمین نے خلق پر اپنی برتری قائم کی ہے اور ان کا گمان ہے کہ جس نے اس طرح معرفت حاصل نہ کی اس کو معرفت خداوندی نصیب نہ ہو سکی، پھر یہی خیال ہے جس نے ان کو تمام عوام کی تکفیر پر اکسایا ہے، یہ ایک بدترین طریقہ اور بیماری ہے، جب کہ اُمت کا سوادِ اعظم عوام ہی ہیں، انھیں سے دین کا بقاء ہے اور وہی ہیں جو اسلام کی چکی کا مدار ہیں، شاید ایسے شہر میں جس کی آبادی ایک لاکھ ہو چند افراد بلکہ شاید دس آدمی بھی اس شرط پر پورے نہ اتریں جن کا یہ حضرات اعتبار کرتے ہیں۔

البتہ کس درجہ کا تقلیدی ایمان معتبر ہوگا اور ایمان میں کس درجہ کی تقلید کرنا درست ہوگی؟ اس میں مولانا عبدالنبی احمد نگری نے بڑی اچھی بات لکھی ہے:

> ''اگر کوئی شخص کلمہ توحید پڑھے اور اس سے پوچھا جائے تم نے کیا پڑھا ہے اور وہ جواب دے کہ میں نے مسلمانوں کو اسی طرح پڑھتے ہوئے دیکھا اور اس کی وجہ سے وہ خدا کی نگاہ میں مسلمان قرار پاتے ہیں، اس لئے میں نے بھی یہ کلمہ پڑھ لیا، تاکہ میں مسلمان ہو جاؤں تو اس طرح کا تقلیدی ایمان مومن ہونے کے لئے کافی ہوگا، اور اگر وہ جواب دے کہ چونکہ مسلمان یہ کلمہ پڑھتے ہیں، اس لئے ہم نے بھی پڑھ دیا، ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ تو ایسا شخص کلمہ پڑھنے کی وجہ سے مسلمان

(۱) تیسیر التحریر : ۳۴۷/۴
(۲) ارشاد الفحول : ۲۶۶
(۳) حوالۂ سابق : ۲۶۷
(۴) حوالۂ سابق

نہیں کہلاسکتا''۔

مولانا احمد نگری نے پہلی صورت کو تقلید صحیح اور دوسری صورت کو تقلید فاسد سے تعبیر کیا ہے۔(۱)

تقلید-ایک ضرورت

فقہی احکام اپنے دلائل کے اعتبار سے پانچ قسم کے ہیں:

۱- جو ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہو اور اس کے الفاظ غیر مبہم طور پر اپنی مراد پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً: ''**حرمت علیکم امهاتکم**'' یہ آیت قرآنی ہے، جو نہایت یقینی اور غیر مشکوک ذریعہ سے ہم تک پہونچی ہے، اور اپنے مفہوم میں بے غبار ہے کہ ''ماں'' سے نکاح کرنا جائز نہیں، ایسے احکام کو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ کہا جاتا ہے۔

۲- جن کا ذریعہ ثبوت یقینی ہو، لیکن وہ اپنا مفہوم بتلانے میں بالکل واضح اور غیر مبہم نہ ہو، مثلاً قرآن مجید نے عدت کو ''**ثلاثة قروء**'' کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، ''**قرء**'' کے معنی عربی میں حیض کے بھی ہیں اور ''طہر'' کے بھی، اس طرح یہ قطعی الثبوت تو ہے، لیکن ''**ظنی الدلالة**'' ہے۔

۳- جن کا ذریعۂ ثبوت یقینی اور غیر مشکوک نہ ہو لیکن اس کا مفہوم بالکل واضح ہو، مثلاً حدیث میں ہے کہ بغیر پاکی کے قرآن نہ چھوا جائے ''**لايمسه إلّا طاهر**'' چونکہ یہ خبر واحد ہے جو قطعی نہیں ہوتی، اس لئے ظنی الثبوت ہے، لیکن اپنے مفہوم میں واضح ہونے کی وجہ سے ''**قطعی الدلالة**'' ہے۔

۴- جن کا ذریعہ ثبوت بھی غیر یقینی ہو اور وہ اپنے مقصود اور مفہوم کے اظہار میں بھی مبہم ہو، جیسے ''**تحريمها التكبير**'' کہ نماز کا تحریمہ تکبیر ہے، خبر واحد ہونے کی وجہ سے اس کا ذریعہ ثبوت یقینی نہیں ہے، دوسری طرف ''تکبیر'' سے ''**الله اکبر**'' بھی مراد ہوسکتا ہے اور یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں کہ مطلقاً اللہ کی کبریائی بیان کرنا مقصود ہے، چاہے اس کے لئے ''**الله اکبر**'' کہا جائے یا کوئی اور جملہ، ایسے احکام ''**ظني الثبوت**'' اور ''**ظني الدلالة**'' ہیں۔

۵- پانچویں صورت یہ ہے کہ ایسی دلیلیں جن کا ذریعہ ثبوت یقینی یا غیر یقینی ہو اور مفہوم بھی واضح اور بے غبار ہو، لیکن بظاہر وہ ایک دوسرے سے متعارض ہوں، مثلاً قرآن مجید کا ارشاد ہے: ''**انكحوا الا يامى منكم**'' (سورہ نور: ۳۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتیں خود اپنا نکاح کرنے کی مجاز نہیں ہیں، جب ہی تو ان کے اولیاء کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بے شوہر عورتوں کا عقد کریں۔ دوسری طرف فرمایا گیا: **لاتعضلوهن أن ينكحن ازواجهن** (البقرۃ: ۲۳۲) (ان کو منع نہ کرو کہ اپنے شوہر سے نکاح کرلیں) یہاں نکاح کرنے کی نسبت خود عورتوں کی طرف سے کی گئی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہیں ایسی صورتوں میں بھی ظاہری تعارض کی وجہ سے احکام ظنی ہوجاتے ہیں اور قطعی باقی نہیں رہتے۔

غور کیا جائے تو ان میں سے پہلی صورت ایسی ہے کہ اس میں نہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، نہ اجتہاد کی ضرورت ہے

(۱) دستور العلماء: ۲۴۱/۱

اور نہ تقلید درکار ہے،اس کے بعد بقیہ چار صورتیں ــــــ کہ اکثر عملی اور فروعی احکام اسی نوع کے ہیں ــــــ میں اجتہاد و استنباط ضروری ہے، جس میں مجتہد کو خاص طور پر تین کام کرنے ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جن ذرائع سے یہ احکام ہم تک پہونچے ہیں وہ یقینی ہیں یا اس میں غلطی کا امکان بھی ہے؟ کتب حدیث کا ذخیرہ اور اسماء رجال کا پورا فن اسی مقصد کے لئے وجود میں آیا ہے۔ دوسرے ان دلائل کے ذریعہ ہم نے جو مفہوم سمجھا ہے، عربی زبان، قواعد اور اُصول استنباط کی رو سے یہ کس حد تک صحیح ہے؟ عربی لغت، نحو، صرف، معانی و بیان کے قواعد تو اس کے لئے ضروری ہیں ہی، یہ بھی ضروری ہے کہ اُصول فقہ پر بھی اس کی وسیع اور گہری نظر ہو۔ تیسرے دو متعارض دلائل ہیں تو تاریخی اعتبار سے تقدم اور تاخر کی تحقیق کرے اور یہ نہ ہو سکے تو ایسی تطبیق وتوفیق پیدا کرے اور دونوں کے ایسے محل متعین کرے کہ تعارض ختم ہو جائے، ورنہ پھر حدیث وفقہ کے اُصول کو سامنے رکھ کر ایک کو ترجیح دے اور دوسرے کو ترک کر دے، ان تین اُمور کے علاوہ چوتھی چیز جو اس کے لئے نہایت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شریعت کے مجموعی مزاج و مذاق اور اس کی روح سے آشنا ہو، اس کے لئے فقہی کلیات پر نظر کا ہونا ناگزیر ہے، جو ''قواعد فقہ'' اور ''ضوابط'' کے نام سے مستقل فن کی صورت معرض وجود میں آچکا ہے۔

اب ایک صورت تو یہ ہے کہ کچھ لوگ اس نوع کے مسائل میں اجتہاد کا فریضہ انجام دیں اور اپنی قوتِ استدلال سے کام لے کر ان کا حل تلاش کریں اور دوسرے لوگ جو علم وفہم کے اعتبار سے اپنے آپ کو اس سے قاصر پاتے ہوں اس حسنِ ظن کے ساتھ ان کی تحقیق پر تکیہ کریں کہ انہوں نے صحیح طور پر احکام کو سمجھا ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر شخص کو اس بات کا مکلف کیا جائے کہ وہ خود اس کار اجتہاد کو انجام دے ــــــ ہر صاحب انصاف کہے گا کہ یہ دوسری صورت انسان پر ایک ایسی مشقت کا بار رکھنا ہے جو اس کے لئے نا قابلِ برداشت بھی ہے اور اس سے زیغ وضلال کا ایسا دروازہ کھلے گا کہ جس کا سدِ باب کسی طور ممکن نہ ہوگا، جب کہ پہلی صورت میں عام انسانوں کے لئے عافیت بھی ہے اور گمرہی کا امکان کم یا بالکل نہیں ہے، اس پہلی صورت کا نام جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ''تقلید'' ہے۔

اسی لئے علماء نے ان لوگوں کو جو اجتہاد کی اہلیت نہ رکھتے ہوں ''تقلید'' کو واجب قرار دیا ہے، آمدی کہتے ہیں:

العامی ومن لیس له اهلیة الاجتهاد و ان کان محصلاً لبعض العلوم المعتبرة فی الاجتهاد یلزمه اتباع قول المجتهدین والأخذ بفتواه عند المحققین من الاصولیین .(۱)

علامہ ابن ہمام کا بیان ہے:

(غیرالمجتهد المطلق یلزمه) عند الجمهور (التقلید) . (۲)

تقلید کے وجوب کے لئے عام طور پر آیات وروایات کے ذریعہ استدلال کیا جاتا ہے، جن میں اہل علم سے دریافت کرنے اور اصحاب رائے کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح اجماع سے بھی تقلید کو ثابت کیا گیا ہے، اس لئے کہ قرون

(۱) الاحکام للآمدی : ۲۳۴/۴

(۲) تیسیر التحریر ۲۴۶/۴

خیر میں عام لوگوں کے اہل علم سے استفتاء کرنے اور ان کے فتویٰ پر عمل کرنے کا معمول تھا، اس پر کوئی نکیر نہیں کی جاتی تھی،(۱) لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان امور کے علاوہ تقلید کے واجب ہونے کی ایک اہم ترین دلیل عام لوگوں کا تقلید پر مجبور ہونا، تقلید سے ممانعت میں تکلیف مالا یطاق کا لازم آنا اور ہوا پرستی کے سد باب کے لئے اس کا ضروری ہونا ہے۔

بعض حضرات نے تقلید سے انکار کیا ہے، بلکہ اس کو ایک درجہ کا شرک قرار دیا ہے اور مقلدین کو: **اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله**'' کا مصداق قرار دیا ہے، تقلید اور انکار پر جن لوگوں نے لکھا ہے ان میں ابن حزم اور ابن قیم خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، مگر میرا خیال ہے کہ نفس تقلید کے یہ حضرات بھی منکر نہیں ہیں، بلکہ ابن قیم نے ایک طرف ''تقلید'' سے انکار کیا ہے تو دوسری طرف ''اتباع'' کو تسلیم کیا ہے،(۲) جو حقیقت یہ ہے کہ ''تقلید'' ہی کا دوسرا نام ہے۔

ان منکرین نے یا تو ''تقلید شخصی'' سے انکار کیا ہے، یا ایسی جامد تقلید سے جس میں صریح و بے غبار نصوص کو اپنے فقہاء کے اقوال کی وجہ سے رد کر دیا جائے، رہ گئی منکرین تقلید کی دلیلیں تو ان کے جواب کے لئے اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ اگر ائمہ و مجتہدین کے ہاتھ میں تحلیل و تحریم کی کلید دیدی جائے اور ان کو شارع کا درجہ دیدیا جائے تو بیشک اس درجہ کی تقلید ائمہ کو ''اربابا من دون الله'' کا درجہ دے دینے کے مرادف ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے، ہم مجتہدین کو ''شارح'' کا درجہ دیتے ہیں اور کتاب وسنت کی انہوں نے جو تشریح کی ہے اس پر اعتماد کرتے ہیں، اس کو ائمہ کو ''شارع'' قرار دینے کے مرادف قرار دینا غیر حقیقت پسندانہ اور بعید از انصاف ہے۔

تقلید شخصی

اب تک تقلید کے بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کا تعلق ''تقلید مطلق'' سے تھا، جس میں مقلد کسی ایک فقیہ یا آج کی طرح کسی ایک دبستان فقہ کا پابند نہ ہو بلکہ تقلید کرتا ہو، لیکن مختلف احکام میں مختلف افراد واشخاص کی ـــــ دوسری صورت تقلید کی وہ ہے، جس کو ''تقلیدِ شخصی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی کسی امام فقہ یا دبستان فقہ کا التزام اور تمام احکام میں اس کے اجتہادات کو قبول کرنے اور اس کی تشریحات پر عمل کرنے کا اہتمام، ابن ہمام نے زرکشی سے نقل کیا ہے کہ جمہور کے نزدیک تقلید شخصی واجب ہے۔

ثم جمهور العلماء على انه لايلزم على المقلد التمذهب بمذهب والاخذ برخصه وعزائمه. (۳)

آمدی کہتے ہیں:

ان التزامه لمذهب معين غير ملزم له .(۴)

اسی کو ابن برہان اور امام نووی وغیرہ نے ترجیح دیا ہے(۵) اسی لئے فقہاء کے یہاں عام طور پر تقلید شخصی کے لئے محض ''جائز ہونے'' کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، واجب نہیں کہا گیا ہے،

(۱) الاحکام ۲۳۵/۴-۲۳۴
(۲) اعلام الموقعين : ۱۲۴/۴
(۳) تیسیر التحرير ۲۴۷/۴
(۴) الاحکام ۲۴۳/۴
(۵) ارشاد الفحول : ۲۷۲

ابن نجیم کا بیان ہے کہ گو آج کی طرح مذاہب مدون ہوں پھر بھی تقلید جائز ہے اور اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال بھی درست ہے۔

یجوز تقلید من شاء من المجتهدین وان دونت المذاهب کالیوم وله الانتقال من مذهب . (۱)

تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں "تقلید شخصی" بھی واجب ہے، تقلید شخصی کے وجوب پر بعض حضرات نے معقولی طرز سے استدلال کیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ محض "دلیل برائے دلیل" ہے، اسی طرح بعض اہل علم نے عہد صحابہ یا عہد تابعین میں تقلید شخصی کو ثابت کرنا چاہا ہے، مگر میرا خیال ہے کہ یہ بھی محض تکلف ہے، اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہ تھی کہ وہ بعض مسائل میں کسی کے تفقہ پر زیادہ اعتماد کرتے تھے وہ بالکل اس طرح کی تقلید نہ تھی جو آج مروج ہے اور جس میں زندگی کے تمام احکام ومسائل میں ایک ہی امام کی پیروی کو ضروری جانا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ قرآن وحدیث سے بھی تقلید شخصی کا ثبوت ممکن نہیں، اور قرون خیر میں ایسی تقلید مروج تھی، کیوں کہ چوتھی صدی تک تقلید شخصی کا ایسا رواج ہی نہیں تھا، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں:

اعلم أن الناس کانوا قبل المأة الرابعة غیر مجمعین علی التقلید الخالص لمذهب واحد بعینه . (۲)

نیز یہ کہنا کہ تقلید شخصی پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، بھی قرین انصاف نظر نہیں آتا، اس لئے کہ خود ائمہ مجتہدین نے تو کبھی بھی تقلید شخصی کا حکم دیا نہیں، بلکہ اس سے روکا ہی ہے، ان کے بعد بھی ہر عہد میں ایسے اہل علم رہے ہیں جو شخصی تقلید کے منکر رہے ہیں، اس لئے اس پر اجماع قرار دینا مشکل ہے۔

البتہ موجودہ حالات میں اگر شخصی تقلید کو ضروری قرار نہ دیا جائے تو علوم اسلامی سے دوری، ورع وتقویٰ کی کمی اور سیاسی تأثر وہ امور ہیں کہ دین میں زبردست فتنہ اور ہوس پرستی کو کوئی طاقت روک نہ سکے گی، مثلاً احناف کے یہاں انگوری شراب کے علاوہ دوسری شراب اتنی پی لی جائے کہ نشہ پیدا نہ ہو حلال ہے، مالکیہ کی طرف بیوی سے غیر فطری طریق پر وطی اور متعہ کا جواز منسوب ہے، بعض علماء حجاز نے آلات لہو کو سننے کی اجازت دی ہے، بعضوں نے نقد خرید وفروخت ہو تو کم وبیش کر کے سونا فروخت کرنے کی اجازت دی ہے، کسی نے بلا عذر جمع بین الصلوٰتین کو جائز رکھا ہے، بعض علماء عراق نے روزہ کی حالت میں طلوع صبح کے بعد بھی طلوع آفتاب تک خورد ونوش کو درست قرار دیا ہے، امام شافعیؒ کے یہاں شطرنج جائز ہے اور بعض اہل علم کا خیال ہے کہ نکاح سے قبل منگیتر کا سراپا برہنہ حالت میں دیکھا جا سکتا ہے، اصحاب ظواہر کی رائے ہے کہ چھ چیزوں (سونا، چاندی، جو، گیہوں، کھجور اور نمک) کے سوا تمام چیزوں میں سودی، لین دین درست ہے، یہ اور اس طرح کے فقہاء کے دسیوں تفردات ہیں کہ اگر شخصی تقلید کو ضروری قرار نہ دیا جائے اور مختلف فقہی مذاہب سے خوشہ چینی کی عام اجازت دی جائے تو ہوس پرست اور نفس پرست لوگ "اجتہاد" کی نقاب اوڑھ کر ہر ناگفتنی اور ناکردنی کے لئے اسلام میں جگہ پیدا کرلیں گے،

(۱) البحر الرائق ۲۶۸/۶

(۲) حجة الله البالغة: ۱۵۲/۱

اس لئے فی زمانہ ضروری ہے کہ عام لوگوں پر کسی ایک فقیہ کی تقلید کو ضروری قرار دیا جائے۔

تقلید شخصی کا ائمہ اربعہ میں انحصار

پھر یہ بھی ایک قدرتی بات ہے کہ سلف صالحین میں ہم جن فقہاء و مجتہدین کا نام سنتے ہیں ان کی فقہ آج مکمل اور مرتب شکل میں موجود نہیں ہے، ان کی رائے منتشر طور پر مختلف کتابوں میں ملتی ہیں اور وہ بھی اتنی کم ہیں کہ ان کے ذریعہ زندگی کے سودوسو مسائل و واقعات سے زیادہ پر روشنی نہیں پڑتی، یہی ائمہ اربعہ امام ابو حنیفہ (۸۰-۱۵۰) امام شافعیؒ (۱۵۰-۲۰۴) امام مالکؒ (۹۳-۱۷۹) امام احمد بن حنبلؒ (۱۶۴-۲۴۱) ہیں جن کی فقہ بڑی حد تک مکمل، مرتب اور محفوظ شکل میں ہم تک پہونچی ہے، اس لئے خود بخود یہ تقلید ائمہ اربعہ کی فقہ کے دائرہ میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے، پس اب اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ انہی فقہاء مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کو ضروری قرار دیا جائے، علامہ ابن ہمام اور ان کی کتاب کے شارح امیر بادشاہ فرماتے ہیں:

(و) بنی (علی هذا) الذی ذکرمن اجماع المحققین (ما ذکر بعض المتاخرین) وهو ابن الصلاح (منع تقلید غیر) الائمة (الاربعة) لانضباط مذاهبهم وتقیید مسائلهم ولم یدر مثله فی غیر هم الان لانقراض اتباعهم .(۱)

اسی اصل پر وہ بات مبنی ہے جو ذکر کی گئی ہے کہ محققین کا اجماع ہے، اور جسے بعض متاخرین جیسے، ابن صلاح نے ذکر کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی تقلید درست نہیں —— کیونکہ انہی کے مذہب منضبط ہیں اوران کی رائیں لکھی ہوئی ہیں، اب دوسرے فقہاء کی رائیں اس طرح نہیں مل پاتیں۔

یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ رائے محض روایتی علماء کی ہے، بلکہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ جیسے روشن خیال، وسیع النظر اور معتدل عالم کی بھی یہی رائے ہے، فرماتے ہیں:

منها ان هذه المذاهب الاربعة :المدونة المحررة قد اجتمعت الامة اومن یعتدمنها علی جواز تقلیدها الی یومنا هذا وفی ذلک من المصالح مالایخفی لاسیما فی هذه الایام التی قصرت فیها الهمم جدًا واشربت النفوس الهوی واعجب کل ذی رای برایه .(۲)

ان باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مذاہب اربعہ جو لکھی ہوئی مدون صورت میں موجود ہیں، پوری اُمت یا کم از کم اُمت کے قابل لحاظ طبقہ نے آج تک ان کے جائز ہونے پر اتفاق کیا ہے، ان میں جو مصلحتیں ہیں بالخصوص موجودہ حالات میں جب کہ ہمتیں کوتاہ ہیں، ہویٰ پرستی کا دور ہے اور ہر شخص اپنی رائے پر نازاں ہے وہ مخفی نہیں۔

ماضی قریب کے ان اہل علم میں جو مغرب کے میخانۂ علم کے مئے نوش بھی تھے، علوم اسلامی پر بھی نظر رکھتے تھے، زمانہ شناس اور زمانہ آگہی میں بھی ممتاز تھے، ایک ممتاز نام شاعر اسلام ڈاکٹر اقبال کا ہے، جو لوگ جدید فکر اور انداز فکر کے نمائندے ہیں وہ بھی ان کو روشن خیال اور باخبر وصاحب نظر تسلیم

(۱) تیسیر التحریر : ۲۵۶/۴

(۲) حجة الله البالغه : ۳۷۶/۱

کرتے ہیں، وہی اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ زمانہ انحطاط میں اجتہاد کا دروازہ کھولنے سے بہتر ہے کہ پہلوں ہی کے اجتہاد پر قناعت کی جائے۔

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط قوم رابرہم ہمی پیچد بساط
اجتہادِ عالمان کم نظر اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

کہیں تقلید کو اُمت کی جمعیت کے قائم رہنے کا رمز قرار دیتے ہیں:

مضمحل گردد چو تقویم حیات ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آبا رو کہ ایں جمعیت است معنی تقلید ضبط ملت است

اور آزادی افکار کے اس دور میں مسلمانوں کو تشریح دین کا حق دیدیا جائے تو اس کے کیا نتائج ہوں گے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا:

قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

حق یہ ہے کہ جہاں تقلید میں جمود اور کسی فقہی مذہب سے ادنی انحراف کو اس نظر سے دیکھنا کہ گویا کتاب وسنت کا دامن چھوٹا جاتا ہے اور خدا اور رسول کی نافرمانی ہوئی جاتی ہے، اسلام کی روح اور اس کے مزاج کے خلاف ہے، وہیں کسی حقیقت پسند اور زمانہ شناس انسان کے لئے اس سے انکار کی گنجائش بھی نہیں کہ "تقلید شخصی" ایک ضرورت ہے، ایسی ضرورت کہ اگر اس دیوار کو ہٹا دیا جائے تو دین وشریعت کو "بازیچۂ اطفال" بننے سے روکنا ممکن نہ ہو سکے گا۔

جزوی تقلید اور تجزی اجتہاد کا مسئلہ

تقلید کے باب میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہوگی کہ ایک شخص احکام ومسائل کے کسی ایک شعبہ میں خود اجتہاد کرے اور ان مسائل سے متعلق نصوص اور ان کے مدارج، نیز اُصول وقواعد سے واقف ہو، جب کہ دوسرے شعبہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید اور اتباع کرتا ہو، مثلاً شخصی قوانین، عبادات، جنایات، معاملات، قانون قضاء ومعدلت، فرائض، میراث وغیرہ، بعض شعبوں میں خود احکام کا استنباط کرتا ہو، جبکہ دوسرے شعبوں میں دوسرے مجتہدین کی رائے پر تکیہ واعتماد کرتا ہو، اسی کو علماء نے "تجزی اجتہاد" سے تعبیر کیا ہے۔

محققین علماء نے "تجزی اجتہاد" کو تسلیم کیا ہے اور بعض شعبہائے حیات میں مقلد ہونے کے باوجود دوسرے احکام میں "اجتہاد" کا حق دیا ہے، یہی رائے اصحاب ظواہر، بعض مالکیہ اور حنابلہ کی ہے،(۱) امام غزالی اور رافعی کا بھی یہی خیال ہے، صفی ہندی نے اکثر لوگوں کی یہی رائے نقل کی ہے اور شوکانی کا بیان ہے کہ ابن دقیق العید بھی اسے کے قائل ہیں (۲) یہی رائے علامہ آمدی کی ہے،(۳) ابن ہمام نے بھی اس کو حق قرار دیا ہے، علی القول بالتجزی وهو الحق .(۴) اور واقعہ ہے کہ ابن ہمام کی رائے مبنی برصواب معلوم ہوتی ہے، اولاً تو اس لئے کہ اکثر اہل علم نے فروعی احکام میں تقلید کرنے والوں کو بھی اُصولی اور اعتقادی احکام میں "اجتہاد" کا حکم دیا ہے، یہ ظاہر ہے کہ

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۱۸

(۲) قال ابن دقيق العيد وهو المختار لأنها قد تمكن العناية بباب من الابواب الفقهيه تحصل المعرفة بمأخذ احكامه ، ارشاد الفحول : ۲۵۵

(۳) الاحکام ۱۷۱/۴ (۴) تيسير التحرير ۲۴۶/۴

''تجزی اجتہاد'' ہی کی صورت ہے، دوسرے بہت سے وہ اہل علم جو بہ اتفاق اُمت، منصب اجتہاد پر فائز تھے، انہوں نے بھی بعض احکام میں اجتہاد نہیں کیا تھا، اور لوگوں نے ان سے اس بارے میں سوال کیا، تو صاف اپنی لاعلمی کا اظہار کردیا، اس سلسلے میں امام دارالہجرہ امام مالک کا واقعہ بہت معروف ہے کہ ان سے ۳۶ سے زیادہ مسائل کے متعلق دریافت کیا گیا اور ہر ایک کے جواب میں آپ نے لاعلمی کا اظہار فرمایا، (۱) اس کے باوجود کون صاحب علم ہوگا جو آپ کے مقام اجتہاد پر فائز ہونے سے انکار کی جرأت کرسکے؟ ہاں یہ صحیح ہے کہ ایک شخص ایک ہی فقہی باب اور نوع کے بعض احکام میں تقلید کرے اور بعض میں اجتہاد، اس کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے، جیسا کہ زرکشی نے لکھا ہے: (۲)

پس جو حضرات تجزئی اجتہاد کے قائل ہیں وہ اس بات کو بھی درست قرار دیں گے کہ ایک شخص جزوی طور پر مجتہد ہو اور دوسرے احکام میں مقلد، لیکن جو لوگ اجتہاد میں ''تجزی'' اور تقسیم کے قائل نہ ہوں ان کے نزدیک ایسے شخص کے لئے بھی تمام احکام میں تقلید واجب ہوگی۔ (۳) میرے خیال میں جو لوگ اجتہاد میں ''تجزی'' کے قائل ہیں ان کی رائے زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے کہ جو لوگ علمی اور فروعی احکام میں تقلید کے قائل ہیں، وہ بھی اعتقادات کے باب میں ''اجتہاد'' کو ضروری قرار دیتے ہیں، پس اس طرح ''تجزی'' اجتہاد کے قائل تو یہ حضرات بھی ہیں، دوسرے امام مالکؒ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے بہت سے سوالات کے جواب میں فرمایا کے مجھے نہیں معلوم ''لاادری'' یہ ان لوگوں کے لئے قوی نظیر ہے جو اس بات کو ضروری نہیں سمجھتے کہ حق اجتہاد اس کے بغیر حاصل نہ ہو کہ زندگی کے تمام مسائل میں مجتہد ہو، موجودہ دور میں جب کہ ایک شخص کے لئے اجتہاد کے لئے مطلوب تمام علوم پر دست رس حاصل ہونے کو دشوار مانا گیا ہے، اس اصول کے تحت ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ کسی خاص شعبۂ حیات میں اختصاص حاصل کرلے اور اس کو اس شعبہ میں اجتہاد کا حق دیا جائے۔

مجتہد کے لئے تقلید

جو شخص مقام اجتہاد پر پہونچ گیا ہو، غالبًا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کو اجتہاد کرنا چاہئے اور اپنے اجتہاد کے مطابق ہی عمل کرنا چاہئے اور اس پر فتویٰ دینا چاہئے، پھر اس میں بھی اختلاف نہیں کہ اس نے جس مسئلہ میں اجتہاد کرلیا ہو اور اجتہاد کے ذریعہ سے انحراف اور دوسروں کی تقلید جائز نہیں۔ (۴) ہاں وہ مسائل کہ جن میں اجتہاد نہ کرسکا ہو ان میں دوسرے فقہاء کی تقلید پر اکتفا کرے گا یا نہیں؟ اس میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں اور وہ اس طرح ہیں:

۱- تقلید جائز نہیں، ابوبکر رازی کے بیان کے مطابق امام ابو یوسفؒ، محمدؒ نیز ابومنصور بغدادی اور ابن مفلح کی نقل کے مطابق امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے، علامہ باجی نے اس کو اکثر مالکیہ کا اور رویانی نے عام شوافع کا قول قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ بہ ظاہر حضرت امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ان

(۱) اصول الفقہ ۳۱۹، لابی زہرہ
(۲) ارشاد الفحول : ۲۵۵
(۳) تیسیر التحریر ۲۴۶/۴
(۴) تیسیر التحریر ۲۲۷/۴

کے اصحاب کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے، رازی، آمدی اور ابن حاجب نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے۔

۲- تقلید جائز ہے، سفیان ثوری، اسحاق، کرخی، اور رازی کے بیان کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کی یہی رائے ہے۔ قرطبی نے اس کو موطا میں امام مالکؒ کی روش بتایا ہے، نیز ابواسحاق شیرازیؒ نے امام احمدؒ کی طرف اسی کی نسبت کی ہے۔

۳- اجتہاد کرنا کسی خاص وجہ سے دشوار ہو، مثلاً نماز کے کسی مسئلہ پر جب اجتہاد کرتا ہو اور اندیشہ ہو کہ اجتہاد میں مصروف ہوا تو نماز قضا ہو جائے گی، ایسی صورت میں تقلید جائز ہے، عام حالات میں جائز نہیں، یہ رائے ابن شریح کی ہے، امام محمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں اپنے مساوی سطح کے مجتہد یا اپنے سے فائق شخص مجتہد کی تقلید کرسکتا ہے اور امام شافعیؒ کے قول قدیم کے مطابق ایسی صورت میں صحابی کی تقلید کی جاسکتی ہے دوسروں کی نہیں۔

۴- خود عمل کرنے کے لئے تقلید کرسکتا ہے، لیکن دوسرں کو اس کے مطابق فتویٰ نہیں دے سکتا۔

یہ اور اس طرح کے بعض اور اقوال ہیں جو ابن ہمام اور ان کی ''تحریر'' کے شارح امیر بادشاہ نے ذکر کئے ہیں، (۱) راقم سطور کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں دوسری رائے جو امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کی طرف منسوب ہے وہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ بعض فقہاء صحابہ کا احکام فقہیہ میں دوسرے صحابہ کی طرف رجوع کرنا یا مستفتی کو ان کی طرف بھیجنا اور خود اجتہاد کرنا ثابت ہے۔

بعض مسائل میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول

''تقلید شخصی'' سے متعلق ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص کسی خاص مذہب فقہی سے وابستہ ہو جائے، مثلاً امام ابوحنیفہؒ یا امام شافعیؒ کی تقلید کو قبول کرلے تو اگر وہ ایک مکتب فقہ کو چھوڑ کر مکمل طور پر دوسرے فقہی مکتب فقہ پر عمل کرنے لگے تو اس کی اجازت ہے ہی، آیا یہ بات بھی جائز ہوگی کہ بعض جزوی اور فروعی احکام میں دوسری فقہ کی طرف عدول کیا جائے، یا زندگی کے تمام مسائل و احکام میں وہ اسی فقہ کی تشریح و تبیین پر اعتماد اور عمل کرنے کا پابند ہے؟ بعض اہل علم کی رائے ہے کہ وہ اسی فقہ کا پابند رہے گا اور اس سے جزوی طور پر بھی عدول کا حقدار نہ ہوگا، لیکن اکثر محققین اور خاتم الفقہاء علامہ ابن ہمامؒ نے جس رائے کو ترجیح دیا ہے، وہ یہی ہے کہ کسی متعین فقہی اسکول سے وابستگی کی وجہ سے ہر جزئیہ میں اس کی پابندی ضروری نہ ہوگی، فرماتے ہیں:

(فلو التزم مذهباً معينا كابي حنيفة والشافعي) فهل يلزم الاستمرار عليه فلا يقلد غيره في مسئلة من المسائل ام لا ؟ (فقيل يلزم) كما يلزمه الاستمرار في حكم حادثة معينة قلد فيه ولانه اعتقد ان مذهبه حق فوجب عليه العمل بموجب اعتقاده (وقيل لا) يلزم وهو الاصح لان التزامه غير ملزم اذ لا واجب الاما اوجبه الله و رسوله ولم يوجب على احد ان يتمذهب

(۱) تیسیر التحریر ۲۲۸/۴

بمذهب رجل من الامة فيقلده في كل ما ياتي ويذرون غيره والتزامه ليس بنذر حتى يلزم الوفاء به . (۱)

اگر کسی خاص مذہب فقہی کا التزام کرلے مثلاً امام ابوحنیفہؒ یا امام شافعیؒ کے مذہب کی تو کیا اسی مذہب فقہی پر قائم رہنا ضروری ہے، کہ کسی مسئلہ میں دوسرے امام کی تقلید نہ کرے یا نہیں؟ بعض حضرات نے کہا کہ ایسا کرنا اس کے لئے ضروری ہوگا، جیسا کہ خاص اس مسئلہ میں تقلید کا پابند رہنا ضروری ہوگا جس میں وہ تقلید کر چکا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کا اعتقاد ہے کہ اس کا مذہب حق ہے، للہذا اس پر اپنے اعتقاد کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ اسی مذہب خاص کا التزام ضروری نہیں اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ محض اس کے التزام کی وجہ سے یہ تقلید اور اس کا التزام اس پر ضروری نہیں ہوجائے گا، اس لئے کہ لازم تو وہی بات ہوگی، جو خدا اور رسول ﷺ نے واجب کی ہے، اور خدا اور رسول نے کسی شخص پر یہ بات واجب نہیں کی ہے کہ وہ اُمت کے کسی ایک شخص کے مذہب فقہی کا پابند ہوجائے، تمام مسائل میں اس کی تقلید کرے اور دوسروں کی رائے چھوڑ دے؛ اس کا کسی مذہب خاص کا التزام نذر بھی نہیں کہ اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔

امیر بادشاہ نے امام صلاح الدین علائی سے نقل کیا ہے:

والذى صرح به الفقهاء مشهور في كتبهم جواز الانتقال في احاد المسائل والعمل فيها بخلاف مذهبه اذا لم يكن على وجه التتبع للرخص .(۲)

بعض مسائل میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کا جائز ہونا اور اس میں دوسرے مذہب پر عمل کرنا اگر سہولت کی تلاش میں نہ ہو تو فقہاء نے اس کے جواز کی صراحت کی ہے، جو ان کی کتابوں میں موجود ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری کا رجحان بھی اس کے جواز ہی کی طرف ہے، (۳) آمدی نے بھی جزوی انتقال کی اجازت دی ہے، البتہ اس تفصیل کے ساتھ کہ ایک فقہ کی جس رائے پر ایک دفعہ عمل کر چکا ہو، اس مسئلہ میں دوسری فقہ کی طرف عدول نہ کرے:

ومالم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها . (۴) یہی رائے ابن حاجب کی ہے، (۵) امام الحرمین، امام قدوری، امام ابن دقیق العید اور ابن حاجب نے بھی اس کو جائز قرار دیا ہے (۶) شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا ہے کہ جو شخص کوئی ''مجتہد فیہ'' کام کرے یا کسی مجتہد فیہ امر میں کسی مجتہد کی تقلید کرے، نہ یہ ننگ ہے نہ بری بات اور نہ اس پر انکار کا حق ہے۔ (۷)

۱- قوتِ دلیل کی بنا پر عدول

لیکن اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ بعض مسائل میں

(۱) تیسیر التحریر : ۲۵۳/۴
(۲) حوالۂ سابق
(۳) دیکھئے: البحر الرائق ۳۶۸/۶
(۴) الاحکام ۲۴۳/۴
(۵) عقد الجید : ۶۵
(۶) ارشاد الفحول : ۲۷۲
(۷) من فعل فعلاً مجتهدا فيه او قلد مجتهدا في فعل مجتهد فيه فلا عار و لاشناعة ولا انكار عليه ، عقد الجيد : ۶۷

ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کس بنیاد پر کیا جائے؟

عدول کی ایک بنیاد دوسرے فقیہ کے دلائل کا زیادہ قوی ہونا ہے، کہ اگر کسی مسئلہ میں دلائل کا تقابل کرنے کے بعد اندازہ ہوجائے کہ وہ جس امام کی تقلید کررہا ہے، اس کے مقابلہ دوسرے فقیہ کی رائے کو ترجیح دیا جاسکتا ہے، یہی رائے امام احمدؒ، ابن صلاحؒ، ابن ہمدانؒ اور احناف میں امام قدوریؒ سے منقول ہے، امیر بادشاہ نے علامہ علائی سے نقل کیا ہے۔

والثانية اذا رأى القول المخالف لمذهب امامه دليلاً قويا راجحا اذ المكلف مامور باتباع نبيه صلى الله عليه وسلم وهذا موافق لماروى عن الامام احمد والقدورى وعليه مشى طائفة من العلماء منهم ابن الصلاح وهمدان . (۱)

دوسرے اپنے امام کے مذہب کے خلاف قول کو دلائل کے اعتبار سے قوی اور راجح محسوس کرے تو اس کی طرف عدول کرسکتا ہے، کیونکہ مکلف رسول اللہ ﷺ کی اتباع پر مامور ہے، یہ رائے اس کے مطابق ہے جو امام احمد اور قدوری سے منقول ہے، اور اسی راہ پر علماء کا ایک گروہ چلا ہے، جن میں ابن صلاح اور ابن ہمدان بھی ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے یہی رائے امام نووی کی نقل کی ہے (۲) فقہاء احناف میں علامہ ابن ہمام کی یہی روش ہے اور انہوں نے بہت سے مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے قوت دلیل کی بنا پر اختلاف کیا ہے، جو اہل علم کے لئے محتاج ذکر نہیں، فقہاء متقدمین میں عصام بن یوسف کے بارے میں منقول ہے کہ وہ بہت سی جزئیات میں اور خود رفع یدین کے مسئلہ میں حنفی ہونے کے باوجود امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے عدول کرتے تھے، اس کے باوجود علماء نے ان کو احناف کی فہرست میں جگہ دی ہے، چنانچہ مولانا عبدالحی لکھنوی فرنگی محلی فرماتے ہیں:

ويعلم ايضا ان الحنفى لوترك فى مسألة مذهب امامه لقوة دليل فانه لايخرج به عن ربقة التقليد بل هو عين التقليد فى صورة ترك التقليد الاترى الى ان عصام بن يوسف ترك مذهب ابى حنيفةؒ ومع ذالك هو معدود فى الحنفية . (۳)

مولانا عبدالحی صاحب اپنی اس رائے میں منفرد نہیں ہیں، یہی رائے ابن ہمام کی ہے، شامی ابن ہمام کی صراحت ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذالك مذهب ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به فقد صح عن ابى حنيفة انه قال : اذا صح الحديث فهو مذهبى . (۴)

اگر حدیث صحیح ہے اور خلاف مذہب ہے تو اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور وہی امام ابوحنیفہؒ کا مذہب متصور ہوگا، نیز اس پر عمل کرنے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کا مقلد حنفیت

(۱) تیسیر التحریر ۴/۲۵۵
(۲) حجۃ اللہ البالغہ ۱/۳۸۳
(۳) الفوائد البهية فى التراجم الحنفية ۳۸، مكتبة المصطفائى
(۴) شرح عقود رسم المفتى : ۶۷

سے خارج نہیں ہوگا، کیونکہ خود امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ حدیث صحیح ہی میرا مذہب ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر صاحبین کی رائے امام ابوحنیفہؒ کے خلاف ہو اور صاحبین کی رائے دلائل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو تو امام صاحب کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے، ابن نجیم نے حاوی قدسی سے نقل کیا ہے:

ان الامام اذا کان فی جانب وهما فی جانب فالا صح ان الاعتبار لقوة المدرک . (۱)

امام صاحب ایک طرف ہوں اور صاحبین دوسری طرف تو قوت استدلال کا اعتبار ہوگا۔

یہاں تک کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے مقلد جو نصوص کے معنی سے واقف ہوں اگر کوئی قول ضعیف اور قول مرجوح کو اپنی رائے کے مطابق زیادہ راجح سمجھتے ہوں، گو وہ فقہ حنفی کے مخالف ہو پھر بھی اس کے لئے اس پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

فی خزانة الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص والاخبار وهو من اهل الدرایة یجوزله ان یعمل وان کان مخالف المذهب . (۲)

خزانۃ الروایات میں ہے کہ عالم جو نصوص و احادیث کے مفہوم و منشا سے واقف ہو اور اصحاب درایت میں سے ہو اس کے لئے نصوص پر عمل کرنا درست ہے، گو اس کے مذہب کے خلاف ہوں۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی گفتگو اس سلسلہ میں بالکل بے غبار ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں، تقلید کی دو قسمیں ہیں: تقلید مباح اور تقلید حرام، صریح دلائل کے سامنے آجانے کے باوجود تقلید پر جمے رہنا شاہ صاحب کے نزدیک حرام ہے، وہ فرماتے ہیں:

والوجه الثانی ان یظن بفقیه انه بلغ غایة القصوی فلا یمکن ان یخطئ فمهما بلغه حدیث صحیح صریح یخالف مقالته لم یترکه اوظن انه لما قلده کلفه الله بمقالته وکان المحجور علیه فاذا بلغه حدیث واستیقن بصحته لم یقبله لکون ذمته مشغولة بالتقلید فهذا اعتقاد فاسد وقول کاسد لیس له شاهد من النقل والعقل . (۳)

تقلید کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی فقیہ کے بارے میں اعتقاد رکھا جائے کہ وہ علم کے آخری درجہ کو پہونچ گیا ہے لہٰذا اس سے غلطی کا امکان نہیں، چنانچہ اگر اس کی رائے کے خلاف صحیح و صریح حدیث بھی آجائے تب بھی اس کی رائے ہی کو مقدم رکھے، یا اس کا خیال ہو کہ خدا نے اس کو اسی امام کی رائے پر عمل کا مکلف بنایا ہے اور وہ مسلوب الاختیار شخص کی طرح ہے، لہٰذا اس کو حدیث پہونچے جس کے صحیح ہونے کا اس کو یقین ہو، پھر اس کو قبول نہ کرے کہ وہ تقلید کا پابند اور مکلف ہے تو یہ فاسد اعتقاد اور غیر صحیح قول ہے جو عقل و نقل دونوں کے خلاف ہے۔

(۱) البحر الرائق ۲۶۹/۶
(۲) شامی ۵۱/۱
(۳) عقد الجید : ۷۰-۷۱ (مع ترجمہ سلک مروارید)

محققین جیسے احناف میں ابن ہمام، ابن نجیم، ملا علی قاری، شوافع میں ابن حجر عسقلانی، امام غزالی اور دوسرے اہل علم کی تحریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں وہ اپنے امام کی کسی رائے کو واضح نصوص کے خلاف پاتے ہیں، اس رائے کو ترک کر دیتے ہیں اور اس کو تقلید واتباع کے منافی نہیں سمجھتے ہیں جن میں نصوص پر عمل کرنے اور اس کے مقابلے فقہاء کے اقوال کو نظر انداز کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

شامی نے ابن ہمام کا طریق کار نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

اختار مسائل خارجة عن المذهب ومرة رجح في مسئلة قول الامام مالک وقال هذا الذى امر يفتى به . (۱)

انہوں نے بعض ایسی آراء کو قبول کیا ہے جو مذہب احناف سے باہر کی ہیں اور ایک مسئلہ میں انہوں نے امام مالک کے قول کو ترجیح دیا ہے اور کہا کہ اسی رائے پر فتوی دیا جانا چاہئے۔

اس لئے یہ قول حق ہے اور یہی چیز ہے جو تقلید جامد اور تقلید معتدل کے درمیان فرق قائم کرتی ہے۔

ضرورت اور مقتضیات زمانہ میں تغیر کی بنا پر عدول

عدول کی دوسری وجہ مقتضیات زمانہ میں تبدیلی ہے، کوئی رائے جو فقہاء نے ایک زمانہ کے حالات کو سامنے رکھ کر قائم کی ہو، ظاہر ہے کہ زمانہ اور حالات کے بدل جانے کی وجہ سے اس میں تغیر کو قبول کرنا ہوگا، اس لئے کہ یہ عدول ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

فكثيرمن الاحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله اوحدوث ضرورة اوفساد أهله بحيث لوبقى الحكم على ماكان عليه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف القواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسير و رفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام . (۲)

بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لئے ضرر کا باعث ہو جائے گا اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہو جائے گا، جو سہولت وآسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقے پر رکھنے کے لئے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہیں۔

علامہ شامیؒ نے دوسری جگہ بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے، البتہ فرمایا ہے کہ اس قدر احتیاط کی جائے کہ ایسے اقوال کی نسبت براہ راست حضرت امام کی طرف نہ کی جائے۔

والحاصل ان ما خالف فيه الاصحاب امامهم الاعظم لايخرج من مذهبه اذا رجحه المشائخ والمعتبرون و كذا ماهو على تغير الزمان . (۳)

(۱) رسم المفتی : ۱۰۳

(۲) رسائل ابن عابدین ۱/۱۲۶

(۳) رسم المفتی : ۶۸

فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں، جامع الرموز کے مصنف "زوجۃ مفقود الخبر" کے بارے میں مالکیہ کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ چار سال کے انتظار کے بعد قاضی تفریق کا حکم کردے اور پھر فرماتے ہیں: فلو افتی به فی موضع الضرورة ینبغی ان لاباس به علی ما أظن .(۱) مولانا عبدالحی لکھنوی نے قہستانی اور حسب المفتیین سے بھی اسی طرح کی عبارت نقل کی ہے،(۲) جنون کی وجہ سے فسخ نکاح کے قائل احناف میں صرف امام محمد ہیں، لیکن ضرورت کی بنا پر تنہا ان کی رائے شیخین کے مقابلہ قبول کی گئی ہے،(۳) اور اس طرح کے بیسیوں مسائل ہیں جن میں ضرورت کی بنا پر فقہاء نے عدول کی راہ اختیار کی ہے، تعلیم قرآن، امامت، اور اذان کا مسئلہ اس سلسلہ میں مشہور ہے،(۴) امام ابو حنیفہ اور ان کے دونوں لائق شاگرد قاضی ابو یوسف و محمد ایک ساتھ ہوں پھر بھی جہاں ضرورت دامنگیر ہو وہاں عدول کرنے میں مضائقہ نہیں، شامی نے حاوی قدسی سے نقل کیا ہے:

ولما کان قول ابی یوسف و محمد هو موافق قوله لا یتعدی عنه الا فیما مست الیه الضرورة وعلم انه لو کان ابوحنیفة رأی ما رؤا لافتی به .(۵)

صاحبین کی رائے امام صاحب کے موافق ہو تو بلا ضرورت اس سے تجاوز نہ کیا جائے گا، ہاں جب کہ اندازہ ہو کہ اگر امام ابوحنیفہ موجود ہوتے تو وہ بھی اب یہی رائے قائم کرتے ایسی صورت میں اس پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔

یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ضرورت کی بنا پر عدول کی اجازت اس بات پر موقوف نہیں کہ جس دوسری رائے کی طرف عدول کیا جارہا ہو وہ زیادہ قوی ہو، زیادہ قوی رائے کو چھوڑ کر نسبتاً ضعیف رائے کی طرف انتقال بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے:

فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفة ثم قال : وفی المعراج عن فخر الائمة لو افتی المفتی بشیئی من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلباً للتیسیر کان حسناً اه کذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوة لایجب به الغسل ضعیف واجازوا العمل به للمسافر او الضیف الذی خاف الریبة کما سیأتی فی محله وذلک من مواضع الضرورة .(۶)

بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کی بابت مختلف ضعیف رائیں ذکر کی گئی ہیں، معراج میں فخر الائمہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ دیدے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسف نے فتور شہوت کے بعد خروج منی کی صورت میں کہا ہے، کہ غسل واجب نہیں ہوگا، یہ قول ضعیف ہے، لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف رکھتا ہو اگر اس پر عمل کرلے جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث

(۱) جامع الرموز : ۶۸
(۲) عمدة الرعایه فی شرح الوقایه ۲/۳۹۳
(۳) الفتاویٰ الهندیه ۲/۱۳۴
(۴) رسم المفتی : ۳۷-۳۸
(۵) رسم المفتی : ۷۰
(۶) شامی ۱/۵۱

آئے گی، اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع میں سے ہے۔

۳- سہولت اور آسانی کے لئے عدول

میرا خیال ہے کہ ضرورت کی بنا پر عدول ان اُمور میں سے ہے کہ جن میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں اور یہ بات بھی ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ اس مسئلہ میں ضرورت سے مراد اصطلاحی ''اضطرار'' نہیں ہے، بلکہ اہل علم اور اس زمانہ کے اہل افتاء جس کیفیت کو ضرورت سمجھیں وہ عدول کا جواز پیدا کرنے کے لئے کافی ہوگی، جن لوگوں نے فقہاء کے اقوال اور عدول پر غور کیا ہوگا ان کے لئے یہ بات اظہر من الشمس ہے۔

یہیں سے وہ مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے، جو رخصتوں اور سہولتوں کے تتبع کے سلسلے میں ہے، اس میں شبہ نہیں، کہ مختلف فقہاء کے یہاں رخصتوں کا تلاش کرنا، ان کے مسلک پر اپنے عمل کی بنیاد رکھنا اور عام لوگوں کو اس کی اجازت دینا ایک زبردست فتنہ کا باعث ہوگا، اسی لئے فقہاء نے مختلف فقہاء کے یہاں منقول رخصتوں کے اختیار کرنے سے منع کیا ہے اور اس کو ایک طرح کی بددینی قرار دی ہے، علامہ ابن عبدالبر نے تو عامی کے لئے اس کے ناجائز ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، امام احمدؒ سے ایک روایت ایسے شخص کی بابت فاسق ہونے کی نقل کی گئی ہے، (۱) علامہ شاطبی نے اس کے رد پر مستقل باب قائم کیا ہے، (۲) ابواسحاق مروزی اور ابن ابی ہریرہ نے بھی ایسے شخص کو فاسق قرار دیا ہے، (۳) بیہقی میں امام اوزاعی سے نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے علماء کے تفردات کو لے لیا وہ دائرۂ اسلام سے نکل گیا، من اخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام . (۴)

امام اوزاعیؒ ہی سے نقل کیا گیا ہے:

> وروی عنه انه قال یترک من قول اهل مکة المتعة والصرف ومن قول اهل المدینة السماع و اتیان النساء فی ادبارهن ومن قول اهل الشام الحرب والطاعة ومن قول اهل الکوفة النبیذ . (۵)
>
> امام اوزاعی سے مروی ہے کہ متعہ وصرف کے مسائل میں اہل مکہ کا، سماع کے جواز اور عورت سے غیر فطری طریقہ پر صحبت کی رائے میں اہل مدینہ کا، اہل شام کی رائے جنگ واطاعت کے مسئلہ میں اور نبیذ کے سلسلہ میں اہل کوفہ کا قول ترک کر دیا جائے گا۔

لیکن میرا خیال ہے کہ یہ ممانعت مطلقاً نہیں ہے، یہ ایسی صورت پر محمول ہے جب محض اپنی ہوس میں فقہاء کے ایسے تفردات کو قبول کرلیا جائے جو مضبوط دلائل اور شریعت کے مزاج کے خلاف ہو اور اُمت کے سواد اعظم نے اس کو رد کر دیا ہو، اسی کی طرف علامہ ابن دقیق العید نے اشارہ کیا ہے کہ یہ انتقال اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ اس کا دل اس کے لئے منشرح ہو اور دین سے کھلواڑ مقصود نہ ہو۔(۶)

(۱) تیسیر التحریر ۴/۲۵۴
(۲) دیکھئے: الموافقات ۴/۹۳-۹۶
(۳) ارشاد الفحول : ۲۷۲
(۴) ارشاد الفحول : ۲۷۲
(۵) حوالۂ سابق
(۶) حوالۂ سابق

البتہ ایسے اجتہادی مسائل جن میں ایک پہلو میں رخصت اور آسانی اور دوسرے پہلو میں نسبتاً دشواری ہو اور دونوں طرف دلائل موجود ہوں، لوگوں کی سہولت اور ضرورت کو سامنے رکھ کر مفتی آسانی کی راہ اختیار کرے تو یہ ممنوع نہیں ہوگا، کتب فقہ میں اس کی نظیریں موجود ہیں، مزارعت اور مساقاۃ وغیرہ کی اجازت اسی قبیل سے ہے، اسی لئے علامہ شامی نے مسافرین کے لئے جمع بین الصلوتین کی اجازت بھی دی ہے، علامہ ابن ہمامؒ مختلف مذاہب کے رخصتوں کی پیروی کے جائز ہونے کی طرف گئے ہیں۔

(ویتخرج) ای یستنبط (منه) ای من جواز اتباع غیر مقلده الاول وعدم التضییق علیه (جواز اتباعه رخص المذاهب) ای اخذه من المذاهب ماهو الاهون علیه فیما یقع من المسائل (ولا یمنع منه مانع شرعی اذ للانسان ان یسلک) المسلک (الاخف علیه اذا کان له) ای للانسان (الیه) ای ذلک المسلک الاخف (سبیل) ثم بیّن السبیل بقول (بان لم یکن عمل بآخر) ای بقول آخر مخالف للملک الاخف (فیه) ای فی ذلک المحل المختلف فیه (وکان صلی الله علیه وسلم یحب ما خفف علیهم) فی صحیح البخاری عن عائشة رضی الله عنها بلفظ منهم وفی روایة بلفظ مایخفف عنهم ای امته وذکروا عدة احادیث صحیحة دالة علی هذا المعنی . (۱)

جس کی تقلید کر رہا ہو اس کے بجائے دوسرے کی اتباع کے جواز اور اس مسئلہ میں تنگی نہ ہونے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مختلف مذاہب کی رخصتوں کی پیروی بھی جائز ہوگی، یعنی پیش آمدہ مسائل میں مختلف مذاہب سے ایسی بات کا انتخاب جو اس کے نزدیک آسان ہو، کیونکہ اس سے کوئی شرعی مانع موجود نہیں ہے، اس لئے کہ اگر آسان راہ کو اختیار کرنے کی سبیل ہو تو اس کو حق ہے کہ وہ اسی کا انتخاب کرے، سبیل سے مراد یہ ہے کہ وہ اس موقع پر اس سے پہلے اس کی مخالف رائے پر عمل نہ کر چکا ہو، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی وہ بات پسند کرتے تھے جس میں امت کے لئے آسانی ہو، صحیح بخاری میں یہ روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے، بعض روایات میں ''یخفف منهم'' اور بعض میں ''یخفف عنهم'' کے الفاظ ہیں، محدثین نے متعدد صحیح حدیثیں نقل کی ہیں جو اس مفہوم پر دلالت کرتی ہیں۔

میرا خیال ہے کہ فقہاء کی عبارتوں میں یہ تعارض حقیقی تعارض نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ان دو مختلف صورتوں سے ہے کہ اگر فقہاء ایسے تفردات اور نوادر کو اپنے عمل کی بنیاد بنائیں جو اُمت کے سواد اعظم کی رائے اور مسلک کے خلاف ہو تب تو یہ صحیح نہیں، ورنہ اگر اُمت کو کسی تنگی سے نکالنا اور کوئی سہولت پیدا کرنا مقصود ہو تو اس کی اجازت ہے، کتب فقہ میں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں۔

(۱) تیسیر التحریر ۲۵۴/۴

تقلید عالم اور تقلید عامی میں فرق

تقلید کے باب میں ایک اہم مسئلہ جس کی طرف عام طور پر اہل علم نے توجہ نہیں دی اور میرے علم کی حد تک سب سے زیادہ وضاحت سے شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اس طرف توجہ فرمائی ہے، وہ ''عامی'' اور ''عالم'' میں فرق کرتے ہیں، عام طور پر فقہاء نے ''مقلدین'' کی کچھ قسمیں مقرر کی ہیں اور وہ اس طرح ہیں:

۱- مجتہد منتسب:

وہ اہل علم جو اُصول وقواعد میں مقلد ہوں اور جزوی اور فروعی احکام میں اجتہاد واستنباط کرتے ہوں، جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ وغیرہ، ان کو ''مجتہد فی المذہب'' بھی کہا جاتا ہے۔

۲- مجتہد فی المسائل

وہ اہل علم کہ صاحب مذہب سے جن مسائل میں کوئی رائے منقول نہ ہو ان میں اجتہاد کریں، جیسے ابوبکر خصافؒ، امام ابوجعفر طحاویؒ وغیرہ، ورنہ اُصول وفروع دونوں میں وہ تقلید کرتے ہیں۔

۳- اصحاب تخریج:

یہ وہ لوگ ہیں جو مجتہد مطلق مجتہد منتسب اور مجتہد فی المسائل ان تینوں طبقوں کے اہل علم کی مجمل آراء کو واضح کرتے ہیں اور اگر ان کی کسی رائے میں ابہام ہو کہ ایک سے زیادہ معنی کا احتمال ہو تو کسی ایک کی تعیین کرتے ہیں، ابوبکر جصاص رازیؒ کو اسی طبقہ میں شمار کیا گیا ہے۔

۴- اصحاب ترجیح:

صاحب مذہب اور مشائخ سے جن احکام میں مختلف اقوال منقول ہیں ان میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں اور تعیین کرتے ہیں کہ کس قول پر فتویٰ ہوگا، جیسے قدوری اور صاحب ہدایہ وغیرہ۔

۵- مقلدین

یعنی وہ اہل علم جو ہوں تو مقلد ہی، تخریج اور ترجیح کی صلاحیت بھی نہ رکھتے ہوں، مگر قوی اور ضعیف، ظاہر اور نادر روایات میں امتیاز کرنے پر قادر ہوں، جیسے صاحب کنز وغیرہ۔

۶- عام مقلدین

عام مقلدین جو قوی وضعیف رائے کے درمیان بھی فرق کرنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں، علامہ شامیؒ کے الفاظ میں: **لا یفرقون بین الغث والسمین ولایمیزون الشمال من الیمین** .(۱)

اس تقسیم کے مطابق ''مجتہد منتسب'' کو صرف فروعی مسائل میں اپنے امام سے اختلاف کی گنجائش ہے، اصولی مسائل میں نہیں، اس طبقہ کے بعد کے جو اہل علم ہیں ان کو امام سے اختلاف کی ادنیٰ گنجائش نہیں، لیکن غور کیا جائے تو ہمارا فقہی ذخیرہ اس کی تردید کرتا ہے، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو ''مجتہد منتسب'' مانا گیا ہے، مگر مختلف اُصولی مسائل میں ان کی رائے امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے مختلف ہے اور بعد کے طبقوں میں بھی عصام بن یوسف وغیرہ کی طرح مختلف مشائخ نے بعض قوی اور

(۱) شرح رسم المفتی : ۳۳-۳۴

صریح نصوص کے مقابلہ قول امام کو ترک کیا ہے، شاہ صاحب کو اللہ تعالیٰ نے جو عمیق نظر عطا فرمائی تھی اس کے تحت انہوں نے بجا طور پر اس حقیقت کا احساس کیا، خزانۃ الروایات سے نقل کرتے ہیں:

فان قیل لوکان المقلد غیرالمجتهد عالماً مستدلاً یعرف قواعد الاصول ومعانی النصوص والاخبار هل یجوز ان یعمل علیها وکیف یجوز وقد قیل لایجوز لغیرالمجتهد ان یعمل الا علی روایات مذهبه وفتاویٰ امامه ولا یشتغل بها فی النصوص والاخبار والعمل علیها کالعامی قیل هذا فی العامی الصرف الجاهل الذی لایعرف معانی النصوص والاحادیث وتاویلاتها واما العالم الذی یعرف النصوص والاخبار وهومن اهل الدرایة وثبت منه صحتها من المحدثین ومن کتبهم الموثوقة المشهورة المتداولة یجوز له ان یعمل علیها وان کان مخالفاً علیها وان کان مخالفاً لمذهبهم ویؤیده قول ابی حنیفة و محمد والشافعی واصحابه . (۱)

اگر اعتراض کیا جائے کہ مقلد جو مجتہد نہ ہو، عالم ہو استدلال کی صلاحیت رکھتا ہو اور اُصول اور آیات و روایات کی مراد سے واقف ہو تو کیا اس کے لئے نصوص پر عمل جائز ہوگا؟ اور کیوں کر جائز ہوگا، حالانکہ کہا گیا ہے کہ غیر مجتہد کے لئے اپنے مذہب کی روایات اور اپنے امام کے فتاویٰ پر عمل کرنے کے سوا کوئی اور راہ نہیں اور اسے بھی ایک عام آدمی کی طرح آیات وروایات کی تحقیق اور اس پر عمل کرنے میں مشغول نہ ہونا چاہئے، تو جواب دیا جائے گا کہ یہ حکم نرے جاہل عوام کے لئے ہے جو قرآن و حدیث کی مراد اور اس کی تشریح سے واقف نہ ہو، عالم جو قرآن وحدیث سے باخبر ہو اصحاب فہم میں سے ہو، محدثین کے اقوال اور ان کی مشہور ومتداول اور مستند کتب سے ان کی صحت ثابت ہو تو اس کے لئے اس پر عمل کرنا جائز ہے، گو وہ ان کے مذہب کے خلاف ہو، خود امام ابوحنیفہؒ، محمدؒ، شافعیؒ اور ان کے اصحاب کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

آگے اس کی تائید میں خود ائمہ مجتہدین کے اقوال نقل کئے ہیں، نصوص کے مقابلہ ان کے اقوال کو ترک کر دینے کی ہدایت ہے، اس کے بعد خطیب سے نقل کیا ہے کہ علماء شوافع میں سے ''دارکی'' کبھی کبھی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں سے مختلف فتوے دیا کرتے تھے، لوگ کہتے کہ یہ تو ان دونوں ائمہ کے خلاف ہے، تو کہتے کہ تمہارا بُرا ہو (ویلکم) فلاں شخص نے اسی سند سے حضور اکرم ﷺ سے اس طرح نقل کیا ہے اور حدیث رسول کو قبول کرنا ان حضرات کی رائے کو قبول کرنے سے زیادہ بہتر ہے (۲) پھر اپنی تائید میں ہدایہ سے ایک جزئیہ نقل کیا ہے کہ کسی نے رمضان میں پچھنا لگوایا اور حدیث ''افطر الحاجم والمحجوم'' (۳) کے تحت اس نے سمجھا کہ اس کا روزہ ٹوٹ چکا ہے، لہٰذا اس نے کھا لیا تو ایسے شخص پر صرف قضا واجب ہوگی

(۱) عقد الجید : ۵۲-۵۳

(۲) حوالہ سابق

(۳) پچھنہ لگانے والا اور جس کو لگایا گیا، دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا

کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ مفتی کے قول پر افطار کر لیتا تو کفارہ واجب نہ ہوتا اور ''قول رسول'' بہر حال مفتی کے فتویٰ سے بڑھ کر ہے، یہ امام محمدؒ کی رائے ہے، قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ دلائل اور حدیث سے استنباط صرف مجتہدین کا کام ہے، عوام کا نہیں، پھر اس کا جواب دیا ہے کہ یہ جاہلِ محض عوام (العامی الصرف الجاھل) کے حق میں ہے جو احادیث کے معانی اور مفہوم سے بالکل ہی بے خبر ہیں۔(۱)

شاہ صاحب یہاں تک ''خزانۃ الروایات'' کا طویل اقتباس نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ اپنے مذہب کے خلاف حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں؛ اس لئے کہ اس کو نہیں معلوم کہ وہ حدیث منسوخ ہے کہ نہیں؟ اور اس کے ظاہری معنی مراد ہیں، یا کوئی اور معنی؟ پھر اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر حدیث کے منسوخ نہ ہونے اور ظاہری معنی مراد نہ ہونے کا یقینی علم مقصود ہے تو وہ تو مجتہد کو بھی حاصل نہیں، اور اگر ایسا علم مقصود ہو، جس سے غالب گمان حاصل ہو جائے تو وہ ایسے عالم متبحر کو بھی حاصل ہوتا ہے، جس کی کتب مذہب پر نظر ہو اور احادیث وفقہ کا ایک قابل لحاظ حصہ اس کے علم میں ہو(۲) پھر خود شاہ صاحب نے ابن صلاح کا قول نقل کیا ہے، کہ اگر کوئی شافعی امام شافعیؒ کا قول حدیث کے خلاف پائے تو اگر وہ مجتہد مطلق کے درجہ کو پہونچا ہوا ہو، یا اسی خاص شعبۂ حیات میں اس درجہ پر فائز ہو جس سے یہ مسئلہ متعلق ہے تب تو وہ اس پر عمل کرنے کا حق دار ہوگا، اگر درجۂ اجتہاد کو نہ پہونچا ہو اور حدیث کی مخالفت طبیعت پر شاق گذرتی ہو، نیز کسی اور مجتہد نے اس کو قبول کیا ہو تب بھی وہ اس حدیث پر عمل کر سکتا ہے اور وہ اس میں معذور سمجھا جائے گا، نووی نے بھی اس رائے کو پسند کیا ہے اور شاہ صاحبؒ نے بھی اس کو ترجیح دیا ہے۔(۳)

آگے شاہ صاحبؒ نے اس مسئلہ میں ایک بنیادی عقدہ کھولا ہے، کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ آدمی دلیل شرعی کے مطابق عمل کرے مگر جو دلیل سے واقف نہ ہو، اس کی رائے کے مطابق اس امام کی تمام آراء بہ مقابلہ دوسرے مذاہب کے افضل ہوئیں، اس لئے اس کی رائے پر عمل کرنا ضروری ہوگا، یہی وہ اساس اور بنیاد ہے، جس کے تحت ایک گروہ نے اپنے مذہب سے کسی طور عدول کو جائز نہیں رکھا، مگر یہ بجائے خود صحیح نہیں ہے، تقلید کے لئے یہ ضروری ہے ہی نہیں کہ وہ جس امام کی اتباع کر رہا ہے، اس کو افضل بھی یقین کرے، چنانچہ صحابہ وتابعین کو دیکھو کہ حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ کو اس اُمت میں سب سے افضل جانتے تھے، اس کے باوجود بہت سے مسائل میں وہ ان کی رائے سے انحراف کرتے تھے اور دوسرے فقہاء کی اتباع کرتے تھے۔ دوسرے عوام کے لئے کسی مسئلہ میں کسی امام کی افضلیت اور اصابت کو جاننا بھی ممکن نہیں ہے۔(۴)

حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب کا یہ بیان ان کی دقتِ نظر اور وسیع الفکری کا شاہد بھی ہے اور افراط وتفریط کے درمیان عدل و اعتدال کی راہ بھی۔

(۱) عقدالجید : ۵۳
(۲) عقد الجید : ۵۷
(۳) عقد الجید : ۵۸
(۴) عقد الجید : ۵۸-۵۹-۶۰ ملخصاً

فقہاء شوافع کے یہاں طبقات

احناف کے یہاں طبقات فقہاء کی جس تقسیم کا ذکر اوپر آیا ہے، وہ اصل میں ابن کمال پاشا کی ہے، اور بعد کو بہت سے مشائخ نے اسی کی اتباع کی ہے، اس سلسلہ میں دوسرے دبستان ہائے فقہ میں بھی کچھ تقسیم اور درجہ بندی ملتی ہے، یہاں اس کا ذکر مناسب ہوگا۔

فقہاء شوافع میں امام نووی نے بنیادی طور پر اصحاب افتاء کی دو قسمیں کی ہیں، مفتی مستقل اور مفتی منتسب، پھر مفتی منتسب کے چار درجات کئے ہیں، اس طرح بہ حیثیت مجموعی اصحاب افتاء کے پانچ طبقات ہوتے ہیں:

۱- مجتہد مطلق مستقل: اس سے مراد وہ اصحاب افتاء ہیں، جو کسی کی تقلید اور کسی مذہب کی پابندی کے بغیر دلائل کی روشنی میں خود اجتہاد و استنباط کرتے ہیں، **وھو المجتھد المطلق المستقل ، لانه يستقل بالادلة بغير تقليد وتقيد بمذهب احد .** (۱)

۲- مجتہد مطلق منتسب کا اول درجہ یہ ہے کہ وہ مقام اجتہاد پر فائز ہو، نہ اصول میں مقلد ہو نہ فروع میں، البتہ اپنے طریقۂ اجتہاد میں کسی مجتہد سے زیادہ موافقت کی وجہ سے اس کی طرف منسوب کردیا جائے، **ان لايكون مقلدا بإمامه لافى المذهب ولا فى دليله واتصافه بصفة المستقل وانما ينسب اليه سلوكه طريقة فى الاجتهاد۔**(۲)

......غرض ابن کمال پاشاہ کے یہاں مجتہد منتسب اصول اجتہاد میں مقلد ہے اور امام نووی کے یہاں وہ ایک مجتہد کامل کی شان رکھتا ہے، البتہ طریقۂ استنباط میں وحدت اور ہم آہنگی کی وجہ سے اپنے سے پہلے کے کسی فقیہ کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کو ان ہی معنوں میں مجتہد منتسب کہنا زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، اور ان کو اصول وقواعد کے استنباط میں مقلد محض خیال کرنا درست نظر نہیں آتا۔

۳- مجتہد مقید فی المذہب: جو اصول میں کسی مجتہد مستقل کا متبع ہو اور ان کے دلائل اور طریقۂ استدلال سے آگاہ ہو اور اس مجتہد کے مقرر کئے ہوئے اصول وقواع کے دائرہ میں رہتے ہوئے اجتہاد کرتا ہو، **ان يكون مجتهداً مقيدا فى مذهب امامه ، مستقلاً بتقرير اصوله بالدليل غير انه لا يتجاوز فى أدلته اصول امامه وقواعده .** (۳)

...... ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ جن مسائل میں صاحب مذہب سے کوئی رائے منقول نہ ہو ان کے اصول وقواعد کو سامنے رکھتے ہوئے ان مسائل میں اجتہاد کرے، پھر مجتہد مقید کے اجتہاد پر جو لوگ عمل کریں وہ اصل مجتہد مستقل ہی کے مقلد سمجھے جائیں گے، اس طبقہ کو اصحاب وجوہ سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، اور مختلف مذاہب فقہیہ کے صاحب نظر علماء زیادہ تر اسی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ (۴)

گویا یہ طبقہ اصحاب تخریج کا ہے، جو ان واقعات کے بارے میں رائے دیتا ہے، جن کی بابت مجتہد مستقل کی رائے صراحتاً منقول نہ ہو۔

---

(۱) شرح مہذب: ۴۲/۱
(۲) حوالۂ سابق
(۳) شرح مہذب: ۴۳/۱
(۴) حوالۂ سابق

۴- چوتھا درجہ ان اصحاب افتاء کا ہے جو اصحاب وجوہ سے کم درجہ کے ہیں، یعنی وہ اپنے امام کے مذہب سے اچھی طرح واقف، ان کے دلائل سے خوب آگاہ ہیں، نیز ان کی آراء اور ادلہ میں تنقیح وترجیح سے کام لے سکتے ہیں، ان کو فقیہ النفس سے موسوم کیا گیا ہے، اور نوویؒ نے ان الفاظ میں ان کا تعارف کرایا ہے:

حافظ مذهب إمامه عارف بأدلته ، قائم بتقريرها يصور ويحرر ويقرر ويمهد و يزيف . (۱)

ایسا لگتا ہے کہ بنیادی طور پر ان کے دو کام ہیں، اس دبستان فقہ کے اقوال میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا، اور کسی کو صحیح اور کسی کو ضعیف قرار دینا، دوسرے جن مسائل میں صاحب مذہب سے صریحاً منقول ہو جو واضح طور پر اس واقعہ کے لئے نظیر بن سکتی ہو تو اس غیر منقول مسئلہ کو اس پر قیاس کرنا، چوتھی صدی ہجری کے اواخر تک کے اکثر متاخرین اسی درجہ کے لوگوں میں تھے۔(۲)

گویا ابن کمال پاشاہ کی تقسیم کے مطابق یہ اصحاب ترجیح ہیں۔

۵- جو لوگ مذہب کے احکام سے آگاہ ہوں، اس کو نقل کرتے ہوں، منقولہ مسائل میں واضح اور مشکل مسائل کا فہم رکھتے ہوں، البتہ یہ لوگ صاحب مذہب کے دلائل اور قیاسات پر پوری گرفت نہیں رکھتے، اس لئے فتویٰ دینے میں امام اور مجتہدین فی المذہب کی آراء پر تکیہ کرتے ہیں، اور جن مسائل میں صراحتاً کوئی رائے نہیں ملتی، اگر منقولہ مسائل میں اس کی کوئی واضح نظیر موجود ہو، جس کے لئے زیادہ غور وفکر اور تأمل کی ضرورت نہیں ہو، تو وہی حکم اس مسئلہ میں جاری کرتے ہیں، یا مذہب میں کوئی مقررہ ضابطہ موجود ہو اور یہ واقعہ اس کے دائرہ میں آتا ہو، تو اس قاعدہ کے مطابق حکم لگاتے ہیں ......لیکن اگر صاحب مذہب اور مذہب کے دائرہ میں رہتے ہوئے اجتہاد کرنے والے اصحاب افتاء سے ایسی کوئی واضح چیز منقول نہ ہو تو انہیں فتویٰ دینے سے اجتناب کرنا چاہئے۔(۳)

یہ وہی اصحاب علم ہیں، جن کو ابن کمال پاشاہ نے چھٹے طبقہ میں رکھا ہے، اس تفصیل کے مطابق پہلا اور دوسرا طبقہ تو مجتہد مطلق کا ہے، اور تیسرا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو تخریج یعنی ان مسائل میں اجتہاد پر اکتفاء کرتا ہے، جن مسائل میں پہلے دونوں طبقات کے اہل علم نے اجتہاد نہیں کیا ہو، چوتھا اور پانچواں طبقہ اصل میں مقلدین کا ہے جو سابق فقہاء کی آراء کو سمجھتا، اس میں قوی وضعیف کی تعیین کرتا اور خاص حالات میں موجودہ واقعات پر ان کی آراء سے قیاس کرتا ہے۔

فقہاء حنابلہ کے یہاں طبقات

فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قیم نے اصحاب افتاء کی درجہ بندی کرنے کی کوشش کی ہے، اور ان کے چار درجات مقرر کئے ہیں:

۱- مجتہد مطلق: جو کتاب وسنت اور آثار صحابہ میں بصیرت رکھتا

(۱) شرح مهذب: ۴۴/۱
(۲) حوالۂ سابق
(۳) حوالۂ سابق

ہو، اور جو مسائل پیش آئیں ان میں اجتہاد سے کام لیتا ہو، ابن قیم نے لکھا ہے کہ اگر وہ بعض مسائل میں اپنے سے بڑے مجتہد کی تقلید کر لیتا ہے، تو یہ اس کے مجتہد ہونے کے منافی نہیں۔(۱)

۲- وہ شخص جو ہو تو مجتہد، لیکن اس نے اپنے آپ کو کسی امام کی تقلید کا پابند کر رکھا ہو گو اس مجتہد کے فتاویٰ، اقوال اور دلائل واصول سے پوری طرح آگاہ ہو، اور جن مسائل میں صاحب مذہب کا قول منقول نہ ہو، ان میں اجتہاد سے کام لیتا ہو، یہ نہ اصول میں امام کا مکمل مقلد ہوتا ہے، اور نہ فروع میں، البتہ وہ اجتہاد میں عام طور پر اسی کے نہج کو اختیار کرتا ہے، اسی کے مذہب کو مرتب و مدون کرتا ہے اور اسی کی دعوت دیتا ہے۔

بقول ابن قیم، حنابلہ میں قاضی ابویعلی اور قاضی علی بن ابی موسیٰ، اسی درجہ کے لوگوں میں تھے اسی طرح حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ، مالکیہ میں اشہب، ابن عبدالحکم، ابن قاسم اور ابن وہب اور شوافع میں مزنی، ابن سریج، ابن منذر اور محمد بن نصر مروزی کو بعض اہل علم نے اسی طبقہ میں شمار کیا ہے۔(۲)

۳- وہ اصحاب افتاء جو کسی مذہب فقہی کے دائرہ میں رہتے ہوئے اجتہاد کرتا ہو، دلائل قائم کرتا ہو، اس کے فتاویٰ سے پوری طرح آگاہ و باخبر ہو، لیکن ان کے اقوال و فتاویٰ سے ذرا بھی سر مو تجاوز نہیں کرتا ہے۔

ابن قیم کے لب ولہجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس طبقہ کے لوگوں سے خوش نہیں ہیں، کہ نہ یہ اجتہاد کے مدعی ہیں، اور نہ ان کو تقلید کا اقرار ہے، بلکہ ان میں بعض تو اس قدر غلو کرتے ہیں کہ اسی امام کے اتباع کو واجب قرار دیتے ہیں اور دوسرے کی اتباع سے منع کرتے ہیں۔(۳)

۴- مقلدین محض جو صرف اپنے مذہب کے فتاویٰ کو یاد رکھتے ہیں، کتاب وسنت سے استدلال نہیں کرتے، اور اگر کہیں آیت یا روایت ذکر کرتے ہیں تو محض تبرک کے طور پر، بقول ابن قیم اگر امام کی رائے کے بمقابلہ کوئی حدیث صحیح، یا صحابہ کے آثار بھی آجائیں تو وہ اپنے امام کے قول کو ترجیح دیتے ہیں اور آثار صحابہ کو نظر انداز کر دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہمارے امام اس سے بمقابلہ ہمارے زیادہ واقف تھے۔(۴)

ابن کمال پاشاہ کی تقسیم اور اس کی جامعیت

ان مختلف تقسیمات کو سامنے رکھا جائے تو واقعہ ہے کہ ابن کمال پاشاہ کی تقسیم زیادہ جامع معلوم ہوتی ہے، اور اس میں زیادہ بہتر طریقہ پر طبقات فقہاء کا احاطہ کیا گیا ہے، البتہ انہوں نے مجتہد منتسب کے بارے میں جو یہ بات کہی ہے کہ وہ اصول میں مکمل طور پر صاحب مذہب کے مقلد ہوتے ہیں، یہ بات درست نظر نہیں آتی، اسی طرح مختلف طبقات میں انہوں نے جن شخصیتوں کو شامل کیا ہے، وہ کافی محل نظر ہے، لیکن ان دو باتوں سے قطع نظر ان کی تقسیم بہت جامع اور متوازن ہے۔

البتہ یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ فقہاء کے جو طبقات متعین کئے گئے ہیں، نص سے ان کا ثابت نہ ہونا تو ظاہر ہے ہی، اس کے علاوہ ائمہ متبوعین، ان کے رفقاء اور متقدمین کے یہاں یہ تقسیم نہیں ملتی ہے، یہ تقسیم متاخرین اور اس میں بھی کافی بعد کے

(۱) اعلام الموقعین: ۲۱۲/۴
(۲) حوالۂ سابق
(۳) حوالۂ سابق: ۲۱۳/۴
(۴) حوالۂ سابق: ۲۱۴/۴

لوگوں کی ہے پھر اس کی حیثیت کسی مسلم قاعدہ کی نہیں ہے، اس لئے عام طور پر اصول فقہ کی کتابوں میں اس تقسیم اور درجہ بندی کا ذکر نہیں ملتا، یہ ایک ذوقی چیز ہے، اس سلسلہ میں مختلف اہل علم اور اصحاب نظر کے جداگانہ مذاق ہو سکتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ ذوقی چیزیں حجت نہیں ہوتیں، اس لئے کوئی شخص صلاحیت اور اہلیت کے بغیر کوئی کام کرنے لگے تو یقیناً اس کو تنبیہ کی جائے گی، لیکن چونکہ صلاحیتوں کا کسی شخص میں پایا جانا اور نہ پایا جانا بھی ایک اجتہادی امر ہے، اس لئے اس سلسلہ میں اگر کسی کے گمان کو غلط سمجھا جائے تو اس کو فاسق اور گمراہ نہیں سمجھا جا سکتا، چنانچہ بعد کے اہل علم میں بھی علامہ ابن ہمام، علامہ زیلعی، اور مولانا عبدالحی فرنگی محلی لکھنوی نیز ماضی قریب کے علماء میں مولانا سید انور شاہ کشمیری، وغیرہ نے بعض مسائل میں اصحاب مذہب اور بعد کے مشائخ کی رائے سے اختلاف بھی کیا ہے، ظاہر ہے کہ ابن کمال پاشاہ کی تقسیم اور درجہ بندی ان پر حجت نہیں ہے۔

تقیہ

تقیہ کے معنی خوف اور بچاؤ کے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لا يتخذ المومنون الكفرين اولياء من دون المومنين ومن يفعل ذالك فليس من الله في شئي الا ان تتقوا منهم تقاة . (۱)

اہل ایمان مومنوں کے مقابلہ کافروں کو اولیاء نہ بنائیں، جو ایسا کرے گا خدا سے اس کا کوئی تعلق نہیں رہے گا، سوائے اس کے کہ تم ان سے اپنا بچاؤ کرو۔

ابن عربی نے اس آیت کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اس میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ اگر تم کو کافروں سے خطرہ ہو تو ان کی بظاہر موافقت کر لو (**فساعدوهم ووالوهم**) اور زبان سے ایسی بات کہہ دو جو تم کو ان کے شر اور ایذاء سے بچائے، ایمان وعقیدہ کے لحاظ سے ان کی موافقت نہ کرو، چنانچہ قرآن مجید کی یہ آیت: **الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان**، اسی آیت کا بیان اور اس کی وضاحت ہے، دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اہل کفر سے تمہاری قرابت ہے تو ان کے ساتھ داد و دہش کا سلوک رکھو، اس طرح کا سلوک گو دین میں جائز ہے، لیکن اس آیت کی یہ تفسیر زیادہ قوی نہیں، **وان كان جائزاً في الدين فليس بقوى في معنى الآية .** (۲)

ابو بکر جصاصؒ نے بھی اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جہاں انسان، یا اس کے بعض اعضاء کی ہلاکت کا اندیشہ ہو وہاں ''تقیہ'' کر کے جان بچا لینا جائز ہے اور یہ قرآن کے اس اُصول پر مبنی ہے جس میں بحالت اکراہ طمانینت قلب کے ساتھ مجبوراً کلمۂ کفر کہنے کی اجازت دی گئی ہے، نیز یہ رخصت ہے اور واجب نہیں ہے، بلکہ تقیہ نہ کر کے اپنی جان دیدینا زیادہ افضل ہے، اسلئے اگر کوئی شخص کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کے لئے تیار نہ ہو اور اپنی جان دیدے، تو یہ زیادہ افضل اور بہتر طریق ہے، چنانچہ مشرکین نے خبیب بن عدی کو گرفتار کیا، حضرت خبیبؓ شہید ہو گئے، لیکن کلمۂ کفر زبان سے ادا نہ کیا، تو ان کا یہ عمل مسلمانوں کے درمیان قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ (۳)

---

(۱) آل عمران : ۲۸

(۲) احکام القرآن لابن العربی ۱۸۳/۳

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱۰/۲

آلوسی نے لکھا ہے کہ "تقیہ" دوطرح کے اسباب کی وجہ سے ہوسکتا ہے، یا تو اس شخص کے مقابلہ میں جس سے اس کی عداوت دینی بنیاد پر ہو، جیسے ہوئی پرست مسلمان، یا اس شخص کے مقابلہ جس سے دنیوی اغراض کی بناء پر عداوت ہو، پہلی صورت میں اس پر ہجرت واجب ہے کہ ایسی جگہ چلا جائے، جہاں وہ اپنے دین کی حفاظت اور اس کا اظہار کر سکے، دوسری صورت میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ ہجرت واجب نہیں، بعض حضرات نے ہجرت واجب قرار دی ہے، لیکن کہا ہے کہ اس کی وجہ سے "هجرت الی الله" کا ثواب نہ مل سکے گا۔(۱)

پس حاصل یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک:

۱- تقیہ اس وقت جائز ہے جب اپنی جان اور عضو کی حفاظت کے لئے اپنے ضمیر کے خلاف انسان زبان سے کلمۂ کفر بولنے پر مجبور ہو جائے، جن صورتوں میں نوبت اکراہ تک نہیں پہونچتی ہو، ان صورتوں میں تقیہ جائز نہیں۔

۲- تقیہ رخصت ہے، تقیہ نہ کرنا اور پیش آنے والی ابتلاء کو برداشت کر لینا زیادہ بہتر اور افضل ہے۔

۳- دینی اسباب کی بناء پر جہاں انسان تقیہ پر مجبور ہو جائے اس سرزمین سے ہجرت کرنا واجب ہے۔

۴- دنیوی اسباب مثلاً حفاظتِ جان و مال وغیرہ کی وجہ سے جہاں تقیہ کرنا پڑے وہاں سے ہجرت کر جائے، البتہ اس کا اجر متذکرہ صدر صورت کے اجر کے برابر نہ ہوگا۔

اہل سنت والجماعت کی اس راہِ اعتدال سے ہٹ کر دو گروہ ہے، جس نے افراط وتفریط کی راہ اختیار کی ہے، ایک طرف خوارج ہیں، جن کے نزدیک حالت اکراہ میں بھی تقیہ جائز نہیں اور دین کے مقابلہ جان و مال اور آبرو کی حفاظت کی کوئی رعایت نہیں ہے، دوسری طرف اہل تشیع ہیں، جن کے یہاں ادنی خوف وحرص تقیہ کے لئے وجہ جواز ہے، ان کے یہاں تقیہ کا مفہوم یہ ہے کہ دشمن کے ادنی خوف اور مصلحت کے پیش نظر عقائد کو چھپایا جائے اور ان کے عقائد کی تائید کی جائے، مصلحت اندیشی کی یہ مدت اس قدر طویل ہوسکتی ہے کہ ان کے عقیدے کے مطابق سیدنا حضرت علی کرم اللہ وجہہ ذاتِ رسالت مآب کی وفات سے حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت تک مسلسل تقیہ کرتے رہے اور ظاہری طور پر ان کی اطاعت و فرمانبرداری کی، پھر اس تقیہ کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ نہ صرف ایمانیات بلکہ سیاسیات، عبادات اور اس کے طریقوں میں بھی تقیہ کی گنجائش ہے، چنانچہ "شیعی فقہ" میں وضوء میں پاؤں کا دھونا نہیں ہے بلکہ صرف اس کا مسح ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جو پاؤں دھونے کی روایت ہے، اسے علماء شیعہ "تقیہ" ہی پر محمول کرتے ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جیسا کہ گذرا، وقتی طور پر اسلام نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر انسان اس حد تک مجبور کر دیا جائے کہ ابھی ایسا کرو ورنہ تمہیں قتل کیا جاتا ہے، پھر اگر وہ بہ کراہت خاطر ایسا کر گذرے تو گنہگار نہ ہوگا، اسی کو "اکراہ" کہتے ہیں، مگر یہ اسی وقت ہے، جب دشمن ایذا رسانی کے درپے ہو اور وقتی طور پر یہ بات پیش آگئی ہو، اس کو زندگی کے لئے ایک مستقل طریق کار اور ڈھال نہ بنا لیا گیا ہو۔

(۱) روح المعانی ۱۰۸/۳

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ یقیناً یہ صورت حال نہیں تھی، آپ کے وصال کے بعد چھ ماہ تک انہوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ بیعت نہیں کی، مگر کسی نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا، اسی طرح حضرت سعد رضی اللہ عنہ بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے اپنی پوری زندگی بیعت نہ فرمائی مگر خود حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بھی ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا، ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ وہ اکراہ موجود نہ تھا، جس کی طرف قرآن مجید نے اشارہ کیا ہے، یہی حال فقہی احکام و مسائل کا ہے، عہد صحابہؓ میں فقہی آراء میں کثرت سے اختلاف پایا جاتا ہے اور سیدنا حضرت علی رضی اللہ عنہ تفقہ میں خاص مقام اور اہمیت رکھتے تھے، اور صحابہؓ اور خلفاء کو اس کا پاس بھی تھا، اس کے باوجود یہ بات کہ وہ ان مسائل میں بھی تقیہ کرتے تھے عجیب بات ہے!

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مشورہ سے ہی طے فرمائی، واقعۂ ہجرت اسلامی سنہ کا نقطۂ آغاز ہے، یہ انہی کی رائے پر مبنی تھا، انہی کے مشورہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کفاف مقرر ہوا، دینی معاملات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ اتنے حساس اور بیباک تھے کہ ایک پاگل زانیہ کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سنگسار کر دیئے جانے کا فیصلہ فرما دیا، لوگ لے کر چلے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اطلاع ہوئی تو لوگوں کو واپس فرما دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ پاگل ان لوگوں میں سے ہیں جن سے حکم اٹھا لیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تسلیم کیا اور فرمایا "اگر علی رضی اللہ عنہ نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتا" ان حالات میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس درجہ مجبور قرار دینا کہاں تک قرین قیاس اور درست ہے؟

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بالکل ابتداء میں اسلام لانے کا شرف حاصل ہے، مکہ کی تیرہ سالہ زندگی انہوں نے حضور ﷺ کے ساتھ سخت گھٹی ہوئی فضا میں گذاری، جہاں اسلام کے شدید ترین دشمنوں سے سامنا تھا، مگر اس طویل عرصہ میں انہوں نے کہیں، "تقیہ" سے کام نہیں لیا اور اس جرأت و ہمت سے کام لیا کہ ہجرت کے موقعہ سے حضور اکرم ﷺ کے بستر پر لیٹے رہے، جہاں اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ وہ دشمنوں کی زد میں آجائیں گے، پورے عہد رسالت میں وہ اس قدر جری اور بیباک رہے اور اس کے بعد اچانک بزدلی کی اس سطح پر آگئے کہ مسلسل تقیہ کے نام پر زندگی گذارتے رہے، یہ قطعاً ناقابل فہم، ان کی ذات سے فروتر اور ان کی عظمت کے منافی ہے۔

اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس طرح تقیہ کی گنجائش تھی تو آخر سیدنا حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے اس سے کام کیوں نہ لیا؟ اور کیوں اپنی اور تمام اہل بیت کی جان نثار کر دی؟ حقیقت یہ ہے کہ "تقیہ" کی ایسی عام گنجائش فراہم کرنے کے بعد "ایمان" اور "نفاق" کے درمیان کوئی سرحد باقی نہ رہ سکے گی اور آخر اس اصول کی بنا پر اگر کوئی شخص کہے کہ سیدنا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کے زمانہ میں ایمان کا اظہار از راہ تقیہ کیا تھا، ورنہ دراصل وہ مومن نہ تھے، والعیاذ باللہ، تو اس کا جواب کیا ہوگا؟ واللہ ھو یھدی الحق و سواء السبیل۔

تکبیر

اس کے لغوی معنی "بڑا ماننے" کے ہیں اور اصطلاح میں "اللہ اکبر" کہنے کو کہتے ہیں، نماز کا آغاز مسنون طریقہ کے

مطابق ''اللہ اکبر'' سے کرنا چاہئے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں کسی دوسرے ایسے لفظ سے نماز شروع کی جا سکتی ہے، جس سے اللہ تعالیٰ کی عظمت اور جلالت شان کا اظہار ہو، ''اللہ اجل'' اور ''لا الہ الا اللہ'' وغیرہ، مگر اکثر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے۔

(تفصیل ''تحریم'' کے تحت گذر چکی ہے)

''تحریمہ'' کے علاوہ رکوع سے اٹھنے کے ماسوا جس میں ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہنا ہے، پوری نماز میں ایک رکن سے دوسرے کی طرف منتقل ہونے کی صورت میں ''اللہ اکبر'' کہنا مسنون ہے، ان کو تکبیرات انتقال کہتے ہیں ''عیدین'' میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق چھ تکبیرات زوائد ہیں، تین پہلی رکعت میں قرأت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرأت کے بعد رکوع سے پہلے، یہ تکبیرات واجب ہیں۔(۱)

(فقہی تفصیلات خود عیدین میں ذکر ہوں گی)۔

تکبیرات تشریق

تکبیر تشریق ان الفاظ میں مروی ہے:

اللہ اکبر اللہ اکبر لاالہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد.

نویں تاریخ کی نماز فجر کے بعد سے اس تکبیر کا آغاز ہوگا اور سیدنا حضرت علیؓ کی روایت کے مطابق ۱۳؍ تاریخ کی نماز عصر تک کہے گا، اس طرح ۲۳؍ تکبیریں ہوں گی، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، امام ابو حنیفہؒ، عبداللہ بن مسعودؓ کے مسلک کے مطابق ۹؍ تاریخ کی فجر سے ۱۰؍ تاریخ کی عصر تک ہی تکبیر تشریق کے قائل ہیں، مگر اس پر فتویٰ نہیں ہے، گو شیخ ابراہیم حلبی نے امام صاحبؒ ہی کی رائے کو ترجیح دیا ہے۔

یہ تکبیر ہر فرض نماز کے بعد سنت اور اکثر احناف کے قول کے مطابق واجب ہے، چاہے مسافر ہو یا مقیم، مرد ہو یا عورت، شہر میں ہو یا دیہات میں، جماعت سے نماز پڑھے یا تنہا، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں صرف جماعت سے فرض نمازوں کے بعد اور محض شہر میں ہے، عورت، مسافر، منفرد اور جماعت میں شرکت سے معذور اشخاص کے لئے نہیں ہے، نماز جمعہ کے بعد بھی تکبیر کہی جائے گی، ان دنوں کی کوئی نماز چھوٹ گئی اور بعد کو قضا کی تو اب قضا کے وقت تکبیر کہنے کی ضرورت نہیں، اسی طرح پہلے کی کوئی واجب الادا نماز کی ان دنوں میں قضا کرے تو بھی تکبیر نہ کہے گا(۲) اگر امام تکبیر کہنا بھول جائے، تب بھی مقتدی کو کہنی چاہئے، خود امام کو بھی مسجد سے نکلنے سے پہلے یاد آجائے تو کہہ لینا چاہئے، حجاج پہلے تکبیر کہیں، پھر تلبیہ۔(۳)

مالکیہ اور شوافع کے نزدیک صرف تین دفعہ ''اللہ اکبر'' کے ذریعہ تکبیر تشریق مکمل ہو جاتی ہے، مالکیہ کے یہاں اسی پر اکتفا کرنا بہتر ہے، اگر ''لا الہ الا اللہ واللہ اکبر وللہ الحمد'' کا اضافہ کیا جائے تو بھی مضائقہ نہیں۔

شوافع کے یہاں تیسری تکبیر کے بعد ''اللہ اکبر کبیراً اور الحمد للہ کثیراً اور سبحان اللہ بکرۃ واصیلا'' کا اضافہ

---

(۱) خلاصۃ الفتاویٰ ۵۱/۱
(۲) حوالۂ سابق ۲۱۶/۱، غنیۃ المستملی ۵۳۱
(۳) حوالۂ سابق

زیادہ بہتر ہے، پھر اس کے بعد اس فقرہ کا کہنا بھی منقول ہے:

لا اله الا الله ولانعبد الا اياه ، مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ، لا اله الا الله وحده صدق وعده ونصر عبده و هزم الاحزاب وحده لا اله الا الله والله اكبر.

اوران الفاظ صلوٰۃ پر اس کو ختم کیا جائے:

اللهم صَلّ على محمد وعلى ال محمد وعلى اصحاب محمد وعلى ازواج محمد وسلم تسليما كثيرا.

مالکیہ کے یہاں تکبیر تشریق جماعت اور فرد دونوں کے لئے فرائض کے بعد ۱۰ر ذی الحجہ کی ظہر سے ۱۳ر ذوالحجہ کی فجر تک کل ۱۵ر نمازوں میں کہی جائے گی۔(۱) شوافع کی بھی حجاج کے سلسلہ میں یہی رائے ہے، غیر حاجی کے سلسلہ میں اختلاف ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بھی اسی پر عمل کرے گا،(۲) حنابلہ کا مسلک اس مسئلہ میں حنفیہ کے مطابق ہے۔(۳)

(عیدین میں تکبیرات زوائد، نیز عیدگاہ کو جاتے ہوئے تکبیرات کا ذکر خود "عیدین" ہی کے ذیل میں کیا جائیگا)

تکلیف

فقہ کی اصطلاح میں "تکلیف" یہ ہے کہ کسی کو کسی بات کا پابند بنادیا جائے اور ایسے شخص کو "مکلّف" کہتے ہیں۔

دنیا میں تین قسم کی مخلوق ہیں، ایک فرشتے، دوسرے چوپائے اور تیسرے انسان، فرشتے حلم و عدل کا مجموعہ اور اطاعت و فرمانبرداری کے پیکر ہیں، جسم کے مادی تقاضوں اور اس کے افراط و تفریط، بھوک، خوف و غم، غیظ و غضب اور تکبر وغیرہ سے خالی ہیں، وہ ہر وقت حکم الٰہی کے منتظر اور اس کی تعمیل کے لئے آمادہ و تیار رہتے ہیں، اس کے مقابلہ میں چوپائے صرف مادی اور جسمانی منفعت کو جانتے ہیں اور اپنی طبعی خواہشات کی تکمیل میں لگے رہتے ہیں، وہ سراپا جہل ہیں اور عدل کی صلاحیت سے محروم۔

اس کے برخلاف انسانوں میں دو متضاد صلاحیتیں رکھی گئی ہیں اور دونوں میں مسلسل کشمکش کی کیفیت رہتی ہے، جب بہیمیت غالب آتی ہے تو ملکوتی صفت کم زور پڑجاتی ہے، اور جب یہ غالب آتی ہے تو وہ مغلوب ہوجاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا بھی کچھ ایسا نظام ہے کہ آدمی جس سمت میں بڑھتا ہے اسی کو اس کے لئے آسان کردیا جاتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاما مَن اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرى. (لیل:۱۰)

اور یہ بھی قدرتِ خداوندی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک راہ میں ایک گونہ لذت بھی ہے اور ایک گونہ کلفت بھی، اب احکام الٰہی کی تکلیف کا جو منشاء ہے وہ انسان ہی سے پورا ہوسکتا ہے، چنانچہ قرآن مجید نے کہا:

انّا عرضنا الامانة على السموات والارض و

(۱) الشرح الصغير ۵۳۱/۱
(۲) مغنی المحتاج ۳۱۴/۱
(۳) المغنی ۳۹۳/۲

الجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه کان ظلوما جهولا لیعذب الله المنافقین والمنافقات والمشرکین والمشرکٰت ویتوب الله علی المومنین والمومنات وکان الله غفورا رحیما . (۱)

ہم نے آسمانوں اور زمینوں اور پہاڑوں پر امانت (احکام شریعت) پیش کی مگر ان سب نے اس کو اٹھانے سے انکار کر دیا اور ڈر گئے، ہاں انسان نے اسے اٹھالیا کہ وہ بڑا بے ترس اور نادان ہے تاکہ منافق اور مشرک مردوں اور عورتوں کو عذاب دیں اور مومن مردوں اور عورتوں کی توبہ قبول کرلیں، اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

امام غزالیؒ اور بیضاویؒ وغیرہ نے یہاں امانت سے یہی مکلف قرار دینے کے معنی مراد لئے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قرآن یہ کہنا چاہتا ہے کہ مکلف وہی ہوسکتا ہے جو ''ظلوم وجهول'' بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، کیونکہ ظلم اسی میں پایا جاسکتا ہے، جس میں عدل کا امکان ہو، اور جہل وہیں ہوگا جہاں علم کی استعداد ہو، جہاں علم وعدل کی استعداد ہی نہ ہو وہ مکلف نہیں ہوسکتے، جیسے کہ بہائم، اور جو مخلوق عدل وظلم کے معاملہ میں مختار نہ ہو، بلکہ مجبور ہو، جیسے فرشتہ، وہ بھی مکلف قرار نہیں دیئے جاسکتے، اس لئے کہ مکلف قرار دینے کا منشاء جزاوسزا ہے اور جو مخلوق اپنے عمل میں مجبور ہو اس کے لئے جزاء وسزا کا کیا سوال؟

اب صرف حضرت انسان رہ گئے جو اپنے عمل میں مجبور بھی نہیں ہیں، اور عدل کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں، اس لئے فطری بات ہے کہ انہی کو مکلف ہونا چاہئے، لہٰذا یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ گویا خود انسانی فطرت کا تقاضہ ہے کہ اس کو عمل خیر کا مکلف قرار دیا جائے اور اس پر ثواب ہو اور عمل شر سے بچنے کو کہا جائے اور اس پر عذاب ہو۔ (۲)

شرع اسلامی کا توازن

شرع اسلامی میں مکلف قرار دیئے جانے کے سلسلے میں بنیادی اُصول وہ ہے، جس کا ذکر قرآن نے کیا:

لا یکلف الله نفسا الا وسعها . (بقرہ:۲۸۶)

یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی صلاحیت اور قوت سے زیادہ کسی حکم کا پابند نہیں کرتے۔ چنانچہ اسی اُصول کی بناء پر نابالغ، پاگل اور دیوانے کسی حکم کے پابند نہیں، ان کے علاوہ حالات کے لحاظ سے عورتوں، غلاموں، معذوروں اور ناداروں کو بہت سے شرعی احکام سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، نیند، نشہ، بھول چوک، سہو وغیرہ کی وجہ سے بھی بعض سہولتیں فراہم کی گئی ہیں، یہ سب شرع اسلامی کے اعتدال، توازن، نیز انسانی زندگی سے مطابقت اور فطرت سے ہم آہنگی کی کھلی دلیل ہے۔

کیا کفار احکام اسلامی کے مکلف ہیں؟

یہاں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا غیر مسلم حالت کفر میں بھی شرع اسلامی کے مکلف ہیں یا نہیں؟ علامہ عینی نے شمس الائمہ سے اس مسئلہ پر بڑی اچھی بات نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اسلامی ملک میں تعزیری قوانین کے پابند وہ بھی ہوں گے، جیسے: زنا، چوری، اور اس کی سزائیں، نیز وہ معاملات میں بھی احکام اسلامی کے پابند ہوں گے اور شریعت کے دیگر احکام عبادات

(۱) احزاب ۷۲

(۲) حجة الله البالغة ۱/۱۹، باب سر التکلیف ملخصاً

وغیرہ میں آخرت میں ان کا مؤاخذہ ہوگا، جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

فویل للمشرکین الذین لا یُؤتُون الزکوۃ. (فصلت:۷)

مشرکین کے لئے بربادی ہو جو زکوۃ ادا نہیں کرتے۔

اور دوسری جگہ:

وقالوا لم نک من المصلّین. (مدثر:۴۳)

اور کفار کہیں گے کہ ہم نماز نہیں پڑھتے تھے۔

اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ عبادات میں وہ دنیا کے لحاظ سے مکلف ہیں یا نہیں؟ اہل عراق کا خیال ہے کہ ان کے ذمہ عبادات کی ادائیگی واجب ہے، البتہ چونکہ ہمارا ان سے "عہد" ہے، اس لئے ہم ان کو مجبور نہیں کر سکتے، اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ جب تک ایمان قبول نہ کرلیں واجب ہی نہیں ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی تحقیق ہے کہ دنیوی احکام کے لحاظ سے معاملات میں بھی وہ تمام شرع اسلامی کے مکلف نہیں ہیں، جیسا کہ صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اپنے مذہب کے مطابق گواہوں کے بغیر یا کسی دوسرے کی عدت میں نکاح کرلیں تو ان کا نکاح درست ہوگا اور اگر وہ دونوں اسلام قبول کرلیں تو ان کو اپنے نکاح پر باقی رکھا جائے گا۔(۱)

شریعت میں مکلف قرار دیے جانے کا گہرا تعلق "اہلیت" سے ہے، اگر انسان میں کوئی ایسی بات پائی جائے جو اس کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہو، جن کو اُصول فقہ کی اصطلاح میں "عوارض اہلیت" یا "موانع اہلیت" کہا جاتا ہے، تو پھر وہ مکلف باقی نہیں رہتا۔ دیکھئے: "عوارض"

تلاوت

قرآن مجید کی تلاوت جس قدر زیادہ ہو سکے بہتر ہے، خود اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی تعریف کی ہے، (آل عمران:۱۱۳) اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو قابل رشک قرار دیا ہے، (۲) کتاب اللہ کے ایک حرف کی تلاوت پر دس نیکیاں ملیں گی، (۳) آپ ﷺ نے اس کو قیامت میں آدمی کے لئے سفارشی قرار دیا ہے۔ (۴) —اور بیشمار احادیث ہیں جو قرآن مجید کی تلاوت پر اجر وثواب اور اس کی فضیلت وعظمت اور برکتوں کو بتاتی ہیں۔

تلاوت کی مقدار

قرآن مجید کی تلاوت کے سلسلے میں سلف کا معمول تو دن و رات میں آٹھ ختم تک کا تھا، مگر عموماً اس افراط کو پسند نہیں کیا گیا ہے، مسلم بن مخراق سے مروی ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے بعض لوگوں کے ایک شب میں دو یا تین ختم کرنے کا ذکر کیا، تو آپؓ نے فرمایا، ان کا پڑھنا نہ پڑھنا برابر ہے، قرأوا ولم یقرؤا۔

حضور اکرم ﷺ پوری شب میں بقرہ، آل عمران اور نساء پڑھتے تھے۔

چنانچہ سلف میں سے اکثر لوگوں نے تین دنوں سے کم میں قرآن مجید ختم کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے، ابوداؤد اور ترمذی نے عبداللہ بن عمرؓ کے واسطہ سے حضور اکرم ﷺ سے نقل کیا

(۱) ملخص از: فتح الملہم ۱/۱۸۷
(۲) بخاری ۲/۷۵۱، باب اغتباط صاحب القرآن
(۳) ترمذی ۲/۱۱۸، ابواب فضائل القرآن
(۴) حوالۂ سابق

ہے کہ تین دنوں سے کم میں جس نے قرآن مجید پڑھا وہ سمجھتا نہیں ہے، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ تین دنوں سے کم میں قرآن نہ پڑھو، معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ تین دنوں سے کم میں قرآن کی تکمیل کو مکروہ سمجھتے تھے، حضرت سعید بن منذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے دریافت فرمایا کہ کیا میں تین دنوں میں قرآن پڑھوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر ہو سکے تو پڑھو، (۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولاً تین دنوں سے کم میں قرآن مجید کی تکمیل ناپسندیدہ امر ہے، لیکن اس کا تعلق نماز سے باہر عام تلاوت سے ہے، رمضان المبارک میں جو "سہ شبی شبینہ" کا سلسلہ قائم ہے وہ بہر حال کراہت سے خالی نہیں، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ سے کبھی اتنی طویل جماعت ثابت نہیں۔

متوسط اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ نماز کے باہر ایک ہفتہ میں ایک ختم کیا جائے، اکثر صحابہؓ کا یہی معمول تھا، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مجھ سے آپ ﷺ نے ایک ماہ میں ایک ختم کرنے کو فرمایا، میں نے کہا کہ میرے اندر اس سے زیادہ کی صلاحیت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا، پھر دس دنوں میں پڑھو، پھر آپ ﷺ نے فرمایا ایک ہفتہ میں پڑھو، اس سے آگے نہ بڑھو، (۲) آپ ﷺ نے قیس بن صعصعہ رضی اللہ عنہ کو بھی زیادہ سے زیادہ ایک ہفتہ میں قرآن ختم کرنے کو فرمایا۔

مکحول نے صحابہؓ کا معمول نقل کیا ہے کہ تنومند حضرات سات دنوں میں ایک ختم قرآن کرتے تھے، بعض مہینہ میں بعض دو ماہ میں اور بعض اس سے زیادہ میں، حضرت امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ جس نے سال میں دو ختم کئے اس نے قرآن کا حق ادا کیا۔ (۳)

بہر حال ان روایات و آثار سے جو بات مترشح ہوتی ہے، وہ یہ کہ معمولاً تین دنوں سے کم میں تین ختم کرنا مکروہ ہے، بہتر ہے کہ ایک ہفتہ میں مکمل کیا جائے اور کوئی غور و تدبر کے ساتھ پڑھے تو سال میں دو دفعہ ختم کرے، **ھذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب**.

تلاوت کے آداب

بہتر ہے کہ وضو کر کے قرآن پڑھا جائے، گو کہ بے وضو بھی قرآن چھوئے بغیر پڑھا جا سکتا ہے، صاف ستھری جگہ میں، اور زیادہ بہتر ہے کہ مسجد میں تلاوت کی جائے، حمام، راستوں اور بازاروں میں پڑھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ لوگوں کی بے توجہی کے باعث بے حرمتی ہوتی ہے، مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والا قبلہ رخ ہو کر سکون و وقار اور خشوع کے ساتھ سر جھکا کر بیٹھے، قرآن کی تلاوت سے پہلے مسواک کر لے، شروع میں تعوذ پڑھے، پھر بسم اللہ کہے۔

قرآن مجید ترتیل اور تجوید کی رعایت کے ساتھ پڑھا جائے، زبان سے واقف ہو تو تدبر بھی کرے، قرآن کی مناسبت سے بعض دعائیں اور حمد یہ کلمات کہا کرے، مثلاً آپ ﷺ "**سبح اسم ربک الاعلی**" پڑھتے تو فرماتے: **سبحان ربی الاعلیٰ** وغیرہ، مگر یہ اس وقت ہے جب نماز میں نہ ہو،

(۱) الاتقان ۱/۲۹۳
(۲) بخاری ۲/۷۵۵، باب فی کم یقرأ القرآن
(۳) الاتقان ۱/۲۹۴-۲۹۳

تلاوت کے وقت رونا، یا اپنے آپ پر گریہ طاری کرنے کی کوشش کرنا مستحب ہے، حافظہ سے قرآن پڑھنے سے زیادہ باعث اجر دیکھ کر قرآن کی تلاوت کرنا ہے ـــــ کسی کی گفتگو کی وجہ سے تلاوت کو بند کردینا، یا تلاوت کے درمیان ہنسنا، بے کار کاموں میں مصروف رہنا (عبث) اور ادھر ادھر دیکھنا مکروہ ہے، (۱)

قرآن مجید کو اوسط آواز میں پڑھنا چاہئے، نہ بہت زور سے اور نہ بہت آہستہ، حضرت عمر ﷜ بہت زور سے تلاوت کرتے تھے، اور حضرت ابوبکر ﷜ بہت آہستہ، آپ ﷺ نے دونوں کو اعتدال اختیار کرنے کا حکم فرمایا۔(۲)

تلبیہ

تلبیہ ان کلمات کو کہتے ہیں:

لبیک اللّٰھم لبیک ، لبیک لاشریک لک لبیک ، انّ الحمد والنعمة لک والملک لا شریک لک . (۳)

میں حاضر ہوں، بار الٰہا! میں حاضر ہوں، آپ کا کوئی شریک نہیں، بے شک تمام تعریفیں آپ کو سزاوار، تمام نعمتیں آپ کی ملکیت، آپ ہی مالک ہیں، کوئی آپ کا شریک نہیں۔

عام طور پر غالباً آپ اسی قدر فرمایا کرتے تھے، اس لئے ابن عمر ﷜ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اس سے زیادہ نہیں کہتے تھے اور اسی لئے فقہاء کی رائے ہے کہ اس پر دعائیہ، یا حمدیہ الفاظ کا اضافہ تو کیا جاسکتا ہے، اس میں کوئی ترمیم یا تبدیلی نہیں کی جاسکتی (۴) ـــــ لیکن بعض احادیث میں آپ ﷺ سے درج ذیل الفاظ نقل کئے گئے ہیں، جو غالباً ایک اتفاقی امر تھا، اور جس سے ان کلمات کا بھی جواز معلوم ہوتا ہے:

لبیک اللھم لبیک ، لبیک وسعدیک ، والخیر فی یدیک ، والرغبیٰ الیک والعمل . (۵)

میں حاضر ہوں، اے اللہ میں حاضر ہوں اور تیری موافقت کرتا ہوں، اے خداوند عالم! تمام بہتری تیرے قبضہ میں ہے، اور تمام آرزوئیں اور تمنائیں تیری طرف ہیں۔

تلبیہ سے فراغت کے بعد آپ ﷺ جنت، رضائے خداوندی اور دوزخ سے نجات کی دعا بھی مانگا کرتے تھے، (۶) حج کے دوران تلبیہ کی بڑی فضیلت آئی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص تلبیہ کہتا ہے تو یہاں سے وہاں تک اس کے دائیں بائیں کے درخت و پتھر اور مکانات اس کے ساتھ شریک رہتے ہیں، (۷) تلبیہ بلند آواز میں کہنا چاہئے، حضرت جبرئیل ؑ نے آپ ﷺ کو باضابطہ اطلاع دی کہ اپنے صحابہؓ کو بہ آواز بلند تلبیہ کا حکم فرمائیں۔(۸)

تلبیہ کی ابتداء یوں ہوگی کہ غسل کرکے "میقات احرام" پر یا اس سے پہلے احرام کا لباس پہنے، پھر دو رکعت نماز پڑھے، حج

(۱) ملخص از : الاتقان ۲۰۵/۱-۲۹۵

(۲) ابوداؤد ۱۸۸/۱ ، باب رفع الصوت بالقرأة فی صلاة اللیل

(۳) بخاری ۲۱۰/۱، باب التلبیة

(۴) قدوری ۵۷، کتاب الحج

(۵) حوالۂ سابق

(۶) شافعی عن خزیمة بن ثابت

(۷) ترمذی ، عن سھل بن سعد ۱۲۸/۱

(۸) ابوداؤد ۲۵۲/۱

کی نیت کرے اور قبولیت کی دعا کرے پھر تلبیہ کہے،(۱) اب اس وقت سے جس قدر تلبیہ کہے بہتر ہے، خاص کر چڑھتے، اترتے نمازوں کے بعد، صبح گاہی میں زیادہ کہے، یہاں تک کہ دسویں ذی الحجہ کو منیٰ میں جمرۂ عقبہ پر پہلی کنکری پھینکنے کے ساتھ ہی تلبیہ کا ورد بند کردے۔(۲)

تلبینہ

یہ ایک خاص نوعیت کا ''کھانا'' ہے، اس کو گیہوں کا آٹا، دودھ، شہد وغیرہ ملا کر بنایا جاتا تھا، اور عرب اسے بڑے شوق سے کھاتے تھے ـــــــ رسول اللہ ﷺ نے اُسے پسند فرمایا ہے اور اس کھانے کو مریض کے قلب کے لئے راحت رساں اور دافع تکلیف قرار دیا ہے۔(۳)

تَلجیہ

تلجیہ کسی بات پر مجبور کئے جانے کو کہتے ہیں، مثلاً کوئی آدمی بادشاہ سے ڈرتے ہوئے کسی سے طے کرلے کہ میں کہوں گا کہ میں نے اپنا مکان تم سے بیچ لیا ہے اور تم اس کی بظاہر تائید کروگے، حالانکہ میں حقیقت میں تم سے یہ بیچ نہیں رہا ہوں۔(۴)

خرید وفروخت کے ایسے نمائشی معاملہ کو ''بیع تلجیہ'' کہا جاتا ہے، حکم کے اعتبار سے یہ معاملہ ''ہزل ومزاح'' کے درجہ میں ہے، یعنی ''بیع'' منعقد تو ہوجائے گی، مگر کسی فریق کے لئے لازم اور ضروری نہیں ہوگی، فریقین کو اختیار ہوگا کہ اسے ختم کردیں، اور اگر کوئی فریق کہے کہ یہ معاملہ ازراہ ''تلجیہ'' تھا، اور دوسرا کہے کہ بالارادہ خرید وفروخت کا معاملہ ہوا تھا، تو جو گواہوں سے اپنی بات ثابت کردے اس کا اعتبار ہوگا، دونوں کے پاس گواہ ہوں تو اس کی بات معتبر ہوگی جو ''تلجیہ'' کا مدعی ہو اور اس کو حق ہوگا کہ اس معاملہ کو مسترد کردے، اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہو تو اس شخص کی بات معتبر ہوگی جو باضابطہ اور مقصدی معاملہ خرید وفروخت کا دعویٰ کررہا ہو۔(۵)

(تلجیہ کا ذکر بیع میں بھی ہوچکا ہے)

تلقیح صناعی (ٹسٹ ٹیوب سے تولید)

''تلقیح صناعی'' سے مراد مصنوعی طور پر حمل وتولید ہے، گذشتہ چند سالوں قبل ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید کا ایک انوکھا تجربہ کیا گیا، جو کامیابی سے ہم کنار ہوا، یہ تو اصل میں ایک میڈیکل تجربہ اور طبی انکشاف ہے، لیکن متعدد فقہی اور شرعی احکام ہیں، جو اسی ایجاد سے متعلق ہیں۔

اجنبی مرد وعورت کے مادہ کا اختلاط

بنیادی طور پر ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید کی دو شکلیں ہیں، اول یہ کہ اجنبی مرد وعورت کے مادۂ منویہ اور بیضۃ المنی کو باہم خلط کرکے تولید عمل میں آئے چاہے یہ دو اجنبی مادے کسی ٹیوب میں خلط کئے جائیں یا خود اسی عورت کے رحم میں یا کسی اور عورت کے رحم میں، یہ صورت بہر حال ناجائز ہوگی کہ اس کی وجہ سے

(۱) ابوداؤد ۱/۲۵۲ (۲) قدوری ۶۰
(۳) بخاری ۲/۸۱۵، باب التلبینۃ (۴) ردالمحتار بحوالہ المغرب ۴/۲۲۴
(۵) الدر المختار علی ہامش ردالمحتار ۴/۴۵-۲۲۴

نسب میں اختلاط ہوتا ہے اور زنا کی ممانعت کی اصل وجہ یہی اختلاط نسب ہے۔

پس اجنبی مرد وعورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں اور حکم کے اعتبار سے "زنا" ہیں، البتہ چونکہ حدود (شریعت کی مقررہ سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے، اس لئے کہ زنا دو اجنبیوں کے درمیان ایک جسمانی فعل یعنی مباشرت کا نام ہے اور ان صورتوں میں یہ فعل اپنی ظاہری شکل کے ساتھ موجود نہیں، دوسرے زنا میں دو اجنبی مرد وعورت ایک دوسرے کے جسم سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں، جب کہ اس مصنوعی عمل کے ذریعہ اس طرح کی لذت حاصل نہیں کی جاسکتی، اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی، البتہ چونکہ اپنی روح اور نتائج کے لحاظ سے اسی قدر مضر ہے، جس قدر خود فعل زنا، اس لئے قاضی اس پر مناسب تعزیر اور سرزنش کرے گا۔

اگر وہ عورت کسی مرد کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی اور اجنبی کے مادہ سے حاملہ ہو یا صاحب اولاد بنے تو مولود کا نسب اس کے حقیقی شوہر ہی سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ ثبوت نسب کے باب میں فقہی اُصول ہے کہ عورت جس مرد کا "فراش" ہو، اس سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اسی سے متعلق ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا:

"الولد للفراش وللعاهر الحجر"۔(۱)

اور بیوی کو اس کے شوہر کا فراش مانا گیا ہے (۲)، نیز اگر کنواری لڑکی اس طرح ماں بنی تب بھی بچہ کا نسب صرف اسی عورت سے متعلق ہوگا، اس مرد سے نسب کا کوئی تعلق نہ ہوگا جس کے مادۂ منویہ سے استفادہ کیا گیا ہے، جیسا کہ زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچوں کا حکم ہے، ہاں اگر کسی اجنبی عورت کی بیضۃ المنی حاصل کی گئی اور کسی مرد کے مادۂ منویہ کے ساتھ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ آبیدگی کی گئی اور پھر یہ "لقیحہ" اس مرد کی جائز بیوی کے رحم میں منتقل کردیا گیا اور اس کی بیوی نے اس کو جنا تو اب اس کی بیوی بچہ کی ماں قرار پائے گی، کیونکہ قرآن میں ماں اس عورت کو قرار دیا گیا ہے، جو بچوں کو جنے (المجادلہ:۲) اور جب اس مرد کی زوجہ ماں قرار پائی تو چونکہ وہ اسی کی فراش ہے، اس لئے وہ خود اس بچہ کا باپ قرار پائے گا اور "جننے والی ماں" کے شوہر سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا، رہ گئی وہ عورت جس کا بیضۃ المنی اس کی تخلیق کے لئے حاصل کیا گیا تھا تو اس کی حیثیت ماں کی نہ ہوگی، کیوں کہ شریعت میں محض یہ بات ثبوت نسب کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جزو بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تخلیق میں جس مرد یا عورت کا جز بنا ہو وہ جائز اور حلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، حالانکہ مولود زانی کا جزو ہوتا ہے، اور مدت رضاعت دوسال گذرنے کے بعد عورت کا دودھ پیا جائے تو حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی، البتہ چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "حرمت نکاح" میں غایت درجہ احتیاط برتی گئی ہے اور اسی لئے زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں مولود کے لئے اس مرد کے خاندان سے بھی حرمت

(۱) سنن خمسہ عن عمرو بن شعیب، جمع الفوائد ۲۳۶/۱

(۲) ہدایہ ۴۳/۲، باب ثبوت النسب

قائم ہوگی جس کا مادۂ منویہ اس کی تخلیق میں استعمال ہوا ہے، اس عورت کے خاندان سے بھی جس نے اس کو جنا ہے اور اس کے لئے زحمت ولادت برداشت کی ہے اور اس عورت کے خاندان سے بھی جس کے رحم سے اس کے وجود کے لئے بیضۃ المنی حاصل کی گئی ہے۔

زن وشو کے مادے کا اختلاط

دوسری صورت یہ ہے خود شوہر و بیوی کے مادۂ حیات کو خلط کر کے تولید عمل میں آئے، اس کی بھی کئی شکلیں ہوسکتی ہیں:

۱- شوہر کا مادہ انجکشن وغیرہ کے ذریعہ عورت کے رحم تک پہونچا دیا جائے۔

۲- شوہر و بیوی کے مادے حاصل کئے جائیں اور کسی ٹیوب میں مخصوص مدت تک ان کی پرورش کی جائے، پھر اسی عورت کے رحم میں اس کو منتقل کر دیا جائے۔

۳- شوہر اور اس کی ایک بیوی کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزہ کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے، اس لئے کہ اس کی پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہ ہو یا طبی اسباب کی بنا پر تولید کی اہل نہ ہو۔

ان صورتوں میں ایک سوال تو یہ ہے کہ ایسا کرنا کیا محض صاحب اولاد ہونے کے جذبہ کی تسکین کے لئے درست ہوگا؟ دوسرے کیا مولود کا نسب ماں باپ سے ثابت ہوگا؟ تیسرے یہ کہ تیسری صورت میں مولود کی ماں کون ہوگی؟ وہ جس کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا، یا وہ جس نے اس کے لئے زحمت ولادت برداشت کی؟

اب پہلے ہم کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا ایسا کرنا درست بھی ہوگا؟

اس حقیر کی رائے ہے کہ لاولد جوڑوں کے لئے بطور علاج اس طرح کی گنجائش ہوگی، رہ گئی یہ بات کہ اس میں شوہر کو جلق کے ذریعہ مادۂ منویہ کا اخراج کرنا پڑے گا، اور ''جلق'' کی ممانعت ہے، تو یہ اس لئے غلط ہے کہ اس کی وجہ سے مادۂ حیات کا ضیاع ہوتا ہے، یہاں ''جلق'' اس کے برعکس اس لئے کیا جارہا ہے کہ اس کو ضیاع سے بچایا جائے، اور بار آور کیا جائے، اس لئے یہ شبہ صحیح نظر نہیں آتا، بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس عمل میں بے ستری ہوگی اور عورت کو دوسری خاتون معالج ہی کے سامنے سہی بے پردہ ہونا پڑے گا، مگر فقہاء نے محض موٹاپے کے حصول اور جماع کی قوت میں اضافہ وغیرہ کے لئے حقنہ کی اجازت دی ہے جو ظاہر ہے صاحب اولاد ہونے کے زبردست فطری جذبہ سے کم اہمیت رکھتا ہے اور جس میں بے ستری ہوتی ہے تو حصول اولاد کے مقصد کے لئے ایک خاتون کی اپنی ہم جنس کے سامنے بے ستری کو بدرجۂ اولیٰ قبول کیا جانا چاہئے۔

ٹسٹ ٹیوب کے ثبوت نسب کا مسئلہ

یہاں یہ بات تو ظاہر ہے کہ جس مرد کا مادہ تھا وہی مولود کا باپ ہوگا، ثبوت نسب کے لئے شوہر کے نطفہ سے بیوی کا حاملہ ہو جانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ وہ جسمانی طور پر اس کے ساتھ مباشرت کرے، چونکہ یہ بالکل نئی صورت ہے، اس لئے کتب فقہ میں اس سے متعلق صریح حکم کا دستیاب ہونا بظاہر مشکل ہے، البتہ بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جن میں وطی کے بغیر بھی

استقرار حمل کو ممکن تسلیم کیا گیا ہے اور نسب ثابت کیا گیا ہے۔

رجل وطئ جارية في مادون الفرج فانزل فاخذت الجارية ماء ه في شئي فاستد خلته في فرجها فعلقت ، عند ابي حنيفة ان الولد ولده وتصير الجارية ام ولد له . (۱)

کوئی شخص اپنی باندی سے شرمگاہ کے باہر جماع کرے اور اس کو انزال ہو جائے، باندی اس مادۂ منویہ کو کسی چیز میں محفوظ کر لے، پھر اس کو اپنی شرمگاہ میں داخل کر لے اور اس سے حمل بھی ٹھہر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ بچہ اسی کا ہوگا اور باندی اس کی ''ام ولد'' قرار پائیگی۔

یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس عورت کا ''بیضۃ المنی'' ہے اگر اس کے رحم میں اس کی پرورش بھی ہوئی ہے تو وہی اس کی ماں شمار ہوگی، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عورت کی بیضۃ المنی اس کی سوکن کے رحم میں ڈالی گئی اور اس طرح تولید عمل میں آئی تو بچہ کی ماں کون سمجھی جائے گی؟ ــــــ اس بارے میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں، بعض حضرات کا خیال ہے کہ ماں وہ ہوگی جس سے ''بیضۃ المنی'' حاصل کیا گیا ہے، بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ماں وہ ہوگی جس کے رحم میں پرورش ہوئی اور جس نے جنا ہے، حقیقت یہ ہے کہ دلائل اور حکمت شرعی پر نظر کی جائے تو یہ دونوں ہی رائیں اپنی اپنی جگہ معقول ہیں، جس عورت سے ''بیضۃ المنی'' حاصل کیا گیا ہے، وہ اس لئے کہ اب بچہ کی حیثیت اس کے جزو کی ہوگئی اور نسب اور حرمت کی بنا اصل میں اسی رشتۂ جزئیت پر ہے، صاحب ہدایہ نے زنا کی وجہ سے ''حرمت مصاہرت'' ثابت ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کو ان الفاظ میں اٹھایا ہے:

ان الوطی سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف الى كل واحد منها كملا . (۲)

وطی مولود کے واسطہ سے جزئیت کا سبب بنتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مولود زوجین میں سے ہر ایک کی طرف پوری طرح منسوب ہوتا ہے۔

جن لوگوں نے اس عورت کو ماں قرار دیا ہے، جو زحمت ولادت برداشت کرے اور جس کے رحم میں بچہ پرورش پائے ان کے لئے سب سے بڑی شہادت قرآن پاک کی یہ تعبیر ہے کہ وہ ماں کو ''والدہ'' (بچہ جننے والی) کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے، پھر رحم میں بچہ اسی عورت کے خون سے پرورش پاتا ہے اور اس طرح اپنے وجود کے اعتبار سے وہ اس عورت کا جزو قرار پاتا ہے، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ خاصا دلچسپ اور قابل فکر ہے، راقم سطور کے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ فقہاء کے یہاں بعض ایسی نظیریں موجود ہیں کہ ایک ہی بچہ کا نسب دو مردوں سے ثابت کیا گیا ہے، اور دونوں ہی کو اس پر ''ولایت'' کا حق دیا گیا ہے، ملا حداد شارح قدوری لکھتے ہیں:

واذا كانت جارية بين اثنين جاء ت بولد فادعياه حتى ثبت النسب منهما . (۳)

ایک باندی دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اس باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس کے دعویدار ہوں تو مولود کا

(۱) فتاویٰ عالمگیری ۳/۲۴۷، ط: دیوبند

(۲) هدايه ۲/۲۸۹

(۳) الجوهرة النيرة ۲/۶، ط: دیوبند

نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔

ابن نجیم نے ظہیریہ کے حوالے سے اس کو تھوڑے فرق کے ساتھ یوں لکھا ہے:

والجارية بين اثنين اذاجاء ت بولد فادعياه يثبت النسب من كل واحد منهما ينفرد كل واحد منهما بالتزويج . (۱)

دو شخصوں کے درمیان مشترک باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس سے ثبوت نسب کا دعویٰ کریں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوگی۔

پس کیا یہ بات مناسب نہ ہوگی کہ تمام احکام شرعیہ میں ان دونوں کو اس مولود کے لئے حقیقی ماں کے حکم میں رکھا جائے؟

یہ راقم سطور کی اس تحریر کا خلاصہ ہے جو "اسلام اور جدید میڈیکل مسائل" میں شریک اشاعت ہے، تفصیل کے لئے کتاب مذکور ملاحظہ ہو: **هذا ماعندی والله اعلم بالصواب وعلمه اتم واحكم .**

تلفیق (اُصولِ فقہ کی اصطلاح)

ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف جزوی عدول کی ایک صورت "تلفیق" ہے، "تلفیق" سے مراد ایک ہی عمل میں دو مسئلوں میں دو مختلف فقہاء کی رائے کو اس طرح قبول کرنا ہے کہ بحیثیت مجموعی وہ عمل ان دونوں میں سے کسی کے نزدیک بھی درست قرار نہ پاتا ہو:

القيام بعمل يجمع فيه بين عدة مذاهب حتى لا يمكن اعتبار هذا العمل صحيحاً فى اىّ مذهب من المذاهب . (۲)

اگر دو علاحدہ مسئلوں میں مختلف فقہاء کی رائے پر عمل کیا جائے، گو وہ دونوں ایک دوسرے سے منسلک اور وابستہ ہوں تو اس کا شمار تلفیق میں نہ ہوگا، مثلاً فقہ شافعی کے اصول پر کپڑے پاک کئے اور فقہ حنفی کی رعایت کرتے ہوئے نماز ادا کی تو گو کپڑے کی پاکی فقہ حنفی میں اور نماز کی صحت فقہ شافعی میں تسلیم شدہ نہ ہو، پھر بھی یہ عدول درست ہوگا، **الممنوع ان يتركب حقيقة ممتنعة فى مسئلة واحدة ...... لافى مسئلتين كما اذا طهر الثوب بمذهب الشافعى وصلى بمذهب ابى حنيفة .** (۳) اسی طرح اگر ایک ہی مسئلہ میں دو الگ الگ مواقع اور اوقات پر مختلف فقہاء کی تقلید کی، تب بھی مضائقہ نہیں، مثلاً ایک دن ایک فقہ کے مطابق نماز ادا کی، دوسرے دن دوسری فقہ کے مطابق: **اما لو صلى يوماً على مذهب واراد ان يصلى يوما آخر على غيره فلا يمنع منه.** (۴)

عبادات میں "تلفیق" کی مثال یہ ہے کہ مثلاً وضوء میں اعضاء وضو کو ملنا امام مالکؒ کے یہاں فرض ہے، امام شافعیؒ کے یہاں فرض نہیں، اور عورت کو بلا شہوت چھولینا امام شافعیؒ کے یہاں ناقض وضو ہے، امام مالکؒ کے نزدیک نہیں، اب کوئی شخص

---

(۱) البحر الرائق ۱۱۹/۳
(۲) معجم لغة الفقهاء ۱۴۳
(۳) عقد الجيد ۷۴
(۴) ردالمحتار ۵۱/۱

اعضاء وضو کو ملے بغیر دھوئے اور کہے کہ وہ شوافع کی رائے پر عمل کررہا ہے اور عورت کو بلاشہوت چھولے اور وضو نہ کرے کہ وہ مالکیہ کی رائے اختیار کرتا ہے، تو بحیثیت مجموعی اس کا وضو نہ مالکیہ کے یہاں درست ہوا اور نہ شوافع کے یہاں باقی رہا، امام شافعیؒ کے یہاں بالغہ لڑکی کا نکاح ولی کی شرکت کے بغیر نہیں ہوسکتا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغیر ولی کے وہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں نکاح کے لئے گواہوں کی موجودگی ضروری ہے، امام مالکؒ کے یہاں مہر نہ ہونے کی شرط لگادی جائے تو نکاح درست نہیں ہوگا، احناف وشوافع کے یہاں ہوجائے گا، اگر ایک شخص بغیر ولی کے، بغیر گواہوں کے اور بغیر مہر کے نکاح کرتا ہے اور ہر مسئلہ میں اس فقیہ کی رائے کو قبول کرتا ہے، جس کی رو سے اس کا نکاح درست ہوجائے تو یہ ''تلفیق'' ہے۔

ساتویں صدی ہجری سے پہلے فقہاء کے یہاں ''تلفیق'' کا کوئی ذکر نہیں ملتا، عام طور پر دسویں صدی ہجری کے بعد متاخرین فقہاء نے اس کا ذکر کیا ہے، (۱) حافظ بن حجر نے ''تلفیق'' کے ممنوع ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، (۲) یہی بات علامہ شامیؒ نے لکھی ہے: **وان الحکم الملفق باطل بالاجماع**. (۳) شیخ علی اجھوری شافعی (۴) اور علامہ قرافی مالکی سے بھی تلفیق کی ممانعت نقل کی گئی ہے، (۵) ''تلفیق'' کی وجہ سے خرق اجماع کی نوبت آتی ہے، مثلاً ایک شخص جسے قئے ہوگئی ہو اور اس نے عورت کو چھولیا تو احناف اور شوافع کا اتفاق ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا، احناف کے نزدیک قئے کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک عورت کو چھونے کی وجہ سے، اب اگر کوئی شخص ''قے'' کے مسئلہ میں شوافع کی اتباع کرے اور دوسرے مسئلہ میں احناف کی، تو اس شخص کے نزدیک وضو درست قرار پائے گا، حالانکہ اس شخص کا وضو ٹوٹنے پر دونوں فقہاء کا اجماع ہوچکا ہے، مگر یہ دلیل کئی وجوہ سے صحیح نظر نہیں آتی، اول تو خرق اجماع سے مراد یہ ہے کہ کسی ایک ہی مسئلہ میں دو رائیں ہوں، کوئی تیسری رائے اختراع نہ کی جائے، یہاں دو الگ الگ مسئلے ہیں، ایک قئے کی وجہ سے نقض وضو اور دوسرے مس مراۃ کی وجہ سے نقض وضوء کا مسئلہ، دوسرے ''خرق اجماع'' اس وقت ہوگا جب کسی مجمع علیہ حکم کی خلاف ورزی کی جائے، یہاں یہ دونوں مسئلے پہلے ہی سے مختلف فیہ ہیں، اس لئے ''خرق اجماع'' قرار دینے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں، تیسرے اسباب کے اختلاف کے باوجود بحیثیت مجموعی کسی جزئیہ میں فقہاء کا اتفاق جس کو ''اجماع مرکب'' کہا جاتا ہے، محض احناف کے یہاں اجماع شمار کیا گیا ہے اور وہ بھی اس اجماع کے درجہ اور حکم میں نہیں، جس پر ''اتحاد سبب'' کے ساتھ اتفاق کیا جائے۔

اور جہاں تک ابن حجر اور شامی کا دعویٰ ہے کہ ''تلفیق'' کی حرمت پر اجماع ہے، تو یہ ایک ایسا دعویٰ ہے کہ اس کو ثابت کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں، ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے خود شامی کی ''تنقیح حامدیہ'' سے نقل کیا ہے کہ شیخ طرطوسی اور ابوالسعود اس کو جائز قرار دیتے تھے، یہی بات اب ابن نجیم

(۱) اصول الفقه الاسلامی ۱۱۴۲/۲
(۲) حوالۂ سابق
(۳) ردالمحتار ۵۱/۱
(۴) اصول الفقه الاسلامی ۱۱۴۳/۲
(۵) تیسیر التحریر ۲۵۴/۴

جیسے بلند پایہ حنفی فقیہ نے ''بیع وقف'' کے ایک مسئلہ میں کہی ہے، بزازیہ میں بھی ''تلفیق'' کو جائز قرار دیا گیا ہے، ابن عرفہ مالکی اور علامہ عودی کی بھی یہی رائے منقول ہے، علامہ بیجوری اور شفشانی وغیرہ نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہی نقل کیا ہے اور جواز کو ترجیح دیا ہے۔ (۱) خاتم المحققین علامہ ابن ہمام کا رجحان بھی میرا خیال ہے کہ ''تلفیق'' کے جواز ہی کی طرف ہے، چنانچہ انہوں نے بعض متاخرین سے تلفیق کی ممانعت نقل کی ہے، لیکن اس پر نہ اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اور نہ اپنے مذاق ومزاج کے مطابق اس پر دلائل قائم کئے ہیں، فرماتے ہیں۔

وقیده متاخر ...... بأن لایترتب علیه مایمنعانه فمن قلد الشافعی فی عدم الدلک ومالکا فی عدم نقض اللمس بلا شهوة صلی . (۲)

امام قرافی نے قید لگائی ہے کہ ایسی صورت واقع نہ ہونے پائے جس کو دونوں ہی منع کرتے ہوں، جیسے کہ کوئی شخص (وضو میں) جسم کے نہ ملنے میں شافعی کی اور بلاشہوت عورت کو چھونے کی وجہ سے وضو نہ ٹوٹنے میں مالک کی تقلید کرے اور نماز ادا کرے۔

''تحریر'' کے شارح امیر بادشاہ نے تلفیق کو جائز قرار دیا ہے، تلفیق کے مانعین کی دلیل اور رائے پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا الفارق لانسلم ان یکون موجبا للحکم بالبطلان وکیف نسلم والمخالفة فی بعض الشروط اهون من المخالفة فی الجمیع فیلزم الحکم بالحجة فی الاهون بالطریق الاولی ومن یدعی وجود فارق اووجود دلیل آخرعلی بطلان صورة التلفیق علی خلاف الصورة الاولی فعلیه البرهان . (۳)

ہمیں تسلیم نہیں کہ یہ ایسا فارق ہے کہ حکم کے باطل ہونے کا باعث ہوگا اور اسے کیونکر تسلیم کیا جائے جب کہ تمام شرطوں میں مخالفت بعض شرطوں میں مخالفت سے کم تر ہے، لہٰذا اس سے کم تر مخالفت کی صورت میں بدرجۂ اولی اس عمل کے درست ہونے کا حکم لگایا جانا چاہئے اور جس کا دعویٰ ہے کہ کوئی وجہ فرق یا کوئی اور دلیل پہلی صورت کے برخلاف تلفیق کے باطل ہونے پر موجود ہے تو اسے دلیل پیش کرنی چاہئے۔

یہی رائے شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، اور انہوں نے بڑی قوت اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ پر بحث کی ہے، (۴) —— تاہم موجودہ حالات میں حرص وہوس اور اتباع نفس کا جیسا کچھ غلبہ ہے، اس کا تقاضا یہی ہے کہ تلفیق کی ایسی کھلی چھوٹ نہ دیدی جائے، ہاں کہیں کسی مسئلہ میں اجتماعی دقت پیدا ہو جائے، ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول ضروری ہو جائے اور صورت حال یہ ہو کہ تلفیق سے بچ کر اس کا حل کرنا مشکل ہو تو علماء اور اصحاب افتاء اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ

(۱) اصول الفقه الاسلامی ۲/۱۱۴۸-۴۹ (۲) تیسیر التحریر ۴/۲۵۴
(۳) حوالۂ سابق (۴) عقد الجید ۶۳-۶۲

ایسے مواقع پر اس نقطۂ نظر سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ واللہ اعلم

تلقیح

کھجور کے نر اور مادہ پودے کے اختلاف کو کہتے ہیں:

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کھجور کے باغوں میں یہ عمل کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا ''لقاح'' کوئی چیز نہیں ہے اور میں سمجھتا ہوں اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے (لا اری اللقاح شیئا)، چنانچہ لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا، پھر جب اس کی وجہ سے نقصان ہوا اور آپ ﷺ کو اس کی اطلاع دی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا ایسا کیوں ہوا؟ لوگوں نے کہا اس لئے کہ آپ ﷺ نے ''تلقیح'' سے منع فرمایا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا: میں نہ کاشتکار ہوں نہ میرے پاس کھجور کے درخت ہی ہیں، تم لوگ ''تلقیح'' کر سکتے ہو۔

یہ حدیث حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، اس میں ''تلقیح'' کی اجازت دیتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کے الفاظ یہ ہیں:

فانی انما ظننت ظنا لاتؤا خذونی بالظن ولکن اذاحد ثتکم من اللہ شیئا فخذوا بہ فانی لن اکذب علی اللہ .

یہ میرا ذاتی خیال تھا، تم لوگ میرے ذاتی خیال کو نہ لو، لیکن جب میں تم سے اللہ کی طرف سے کوئی حکم بیان کروں تو اسے قبول کرلو کہ میں خدا پر جھوٹ نہیں بول سکتا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم ﷺ بعض باتیں اپنے اجتہاد سے بھی فرماتے تھے اور اس میں لغزش بھی ہو سکتی تھی، البتہ آپ ﷺ کی ایسی اجتہادی غلطی کو برقرار نہیں رکھا جاتا، بلکہ اس پر متنبہ کر دیا جاتا ہے۔(۱)

تَلَقّی

''تلقی'' کے اصل معنی تو ملنے اور ملاقات کرنے کے ہیں۔ فقہ میں ایک مستقل اصطلاح ''تلقی جلب'' کی ہے ''تلقی جلب'' یہ ہے کہ باہر سے یا دیہات سے جو تجارتی قافلے آئیں ان کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی ان کے سامان خرید لئے جائیں اور پھر شہر میں لاکر گراں فروشی کی جائے، رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، ایک حدیث میں ہے کہ بازار میں مال پہونچنے سے پہلے سودا خرید نہ کرلیا جائے، (۲) ایک اور حدیث میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس طرز عمل سے منع فرماتے ہوئے حکم دیا کہ اس طرح مال خرید لینے کے بعد اگر اہل قافلہ بازار میں خود آجائیں تو ان کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو خرید وفروخت کے اس معاملے کو کالعدم کردیں۔(۳)

اس لئے جمہور فقہاء کے نزدیک یہ مطلقاً مکروہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک اس وقت جب اس سے نقصان پہونچے (۴) اس لئے کہ اس کی ممانعت کا اصل مقصود یہی ہے کہ ایک طرف اہل قافلہ کو نقصان سے بچایا جائے، اس لئے کہ عین ممکن ہے، یہ پیشگی خریدار اس کو صحیح اور مروج قیمت سے کم میں دھوکہ دے کر خرید کرلیں اور دوسری طرف اہل شہر کو

(۱) ابوبکر حازمی (۵۸۴ھ) کتاب الاعتبار ۱۶۶

(۲) مسلم عن ابن عمر ۴/۲، باب تحریم تلقی الجلب

(۳) حوالۂ سابق

(۴) شرح نووی علی مسلم ۴/۲، ھدایہ ۵۱/۳

نقصان سے بچایا جائے، اس لئے کہ اہل قافلہ خود آئیں تو عین ممکن ہے کہ کچھ ارزاں فروخت کریں اور شہر والوں کو سہولت حاصل ہو۔ واللہ اعلم

دوسری حدیث جو اوپر ذکر ہوئی اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اگر خریدنے والے اہل قافلہ کو دھوکہ دیدیں، پھر خود قافلہ شہر میں آئے اور اس سے معلوم ہو کہ اس نے مجھ سے مروجہ نرخ سے کم میں میرا سامان خرید لیا ہے تو اس کو اختیار ہوگا، چاہے تو اس معاملہ کو مسترد کردے، چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے،(۱) احناف اس کو محض زجر و توبیخ پر محمول کرتے ہیں۔

تلقین

تلقین کے معنی یاد دہانی اور توجہ دہانی کے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مرتے وقت آدمی کو تلقین کا حکم دیا ہے، ایک حدیث میں ہے، کہ مرتے وقت "لا الہ الا اللہ" کی تلقین کرو (۲) اور ایک حدیث میں تلقین کے الفاظ اس طرح وارد ہوئے ہیں:

لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم ،سبحان اللہ رب العرش العظیم ، الحمد للہ رب العالمین . (۳)

خدائے حلیم و کریم کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ کی ذات پاک ہے، جو عرش عظیم کا رب ہے، تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

مگر اس سے کوئی تحدید مقصود نہیں ہے، کلمہ شہادتین کی تلقین کرانی چاہئے، تلقین کا طریقہ یہ ہے کہ نزع کی حالت میں بلند آواز سے کلمہ پڑھا جائے، تاکہ وہ بھی اس کی نقل کرنے کی کوشش کرے، مسلسل نہ پڑھے، بلکہ تھوڑے فصل سے پڑھے، اور پڑھنے کو کہے نہیں، بلکہ صرف خود پڑھتا جائے، کہ خدانخواستہ موت کے وقت شدت تکلیف میں چڑھ کر اس کی زبان سے کوئی نامناسب کلمہ نہ نکل جائے۔ (۴) اس طرح تلقین بالاتفاق مستحب ہے، مگر موت کے بعد یا دفن کے وقت صحیح قول کے مطابق اس طرح تلقین کرنا درست نہیں، (۵) اس لئے کہ موت کے بعد تلقین کرنے پر کوئی روایت اور نص موجود نہیں ہے، عام طور پر لوگوں نے :لقنوا موتاکم شھادۃ ان لاالہ الا اللہ . "حدیث" سے استدلال کیا ہے، وہاں "موتی" سے حقیقی مردہ مراد نہیں ہے، بلکہ مجازاً قریب الموت شخص کو "موتی" کے لفظ سے تعبیر کردیا گیا ہے، شیخ ابراہیم حلبی کا بیان ہے:

والذی علیہ الجمھور ان المراد من الحدیث مجازاً کما ذکرنا حتی ان من استحب التلقین لم یستدل بہ الاعلی تلقینہ عند الاحتضار . (۶)

بحالت موجودہ چونکہ عموماً اس قسم کا عمل "بدعت" کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اس لئے اس کو ممنوع ہی ہونا چاہئے، واللہ اعلم۔

تماثل

علم فرائض کی اصطلاح ہے ــــــ ایک عدد کے دوسرے

(۱) شرح نووی علی مسلم ۳
(۲) مسلم ۱/۳۰۰، فصل فی تلقین المحتضر
(۳) ابن ماجہ ۱/۱۰۴
(۴) فتاویٰ ھندیہ ۱/۸۰
(۵) حوالۂ سابق
(۶) غنیۃ المستملی ۵۳۳

عدد سے برابر اور مساوی ہونے کو کہتے ہیں، جیسے تین اور تین، کون احدهما مساویاً للآخر .(۱)

تملیک

مکمل طور پر کسی چیز کا مالک بنادینے کو کہتے ہیں۔

ہبہ، صدقہ، خرید وفروخت، وراثت وغیرہ ''تملیک'' میں داخل ہے، اجارہ، اعارہ وغیرہ میں چونکہ محض نفع سپرد کیا جاتا ہے، اس لئے یہ ''تملیک'' نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں لفظ ''تملیک'' کے ذریعہ نکاح منعقد ہوسکتا ہے، مثلاً لڑکی کہے کہ میں نے تم کو مالک بنادیا، لڑکے نے کہا میں نے قبول کیا اور دونوں کا ارادہ نکاح کا تھا تو نکاح ہوگیا۔(۲)

تمتع

لغوی معنی ''فائدہ اٹھانے'' کے ہیں۔

اصطلاح میں ایک خاص قسم کے حج کو کہتے ہیں، حج کی تین قسمیں ہیں، ان میں سے ایک ''تمتع'' بھی ہے، ''میقات'' سے صرف عمرہ کا احرام باندھا جائے اور حرم شریف پہونچ کر کھول دیا جائے، پھر جب حج کا زمانہ آجائے تو دوبارہ ''حج'' کی نیت سے احرام باندھ کر حج کی تکمیل کرلی جائے، حج کی اس صورت میں چونکہ عمرہ کے بعد احرام کھول لیا جاتا ہے، اور ممنوعاتِ احرام سے ''فائدہ اٹھانے'' کا موقع مل جاتا ہے، اس لئے اس کو تمتع کہتے ہیں ـــــ تمتع کرنے والے حاجی کو منیٰ میں دسویں تاریخ کو دوہری عبادت کی انجام دہی کے شکرانہ کے بہ طور قربانی دینی ہوتی ہے، اس قربانی کو ''دم شکر'' یا ''دم تمتع'' کہتے ہیں۔

امام مالکؒ کے یہاں سب سے افضل حج یہی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں ''قران'' جس میں میقات سے حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا جاتا ہے، اور امام شافعیؒ کے یہاں ''افراد'' جس میں میقات سے صرف حج کا قصد کیا جاتا ہے، اس اختلاف کی وجہ راویوں کا اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ''واحد حج'' جو ۱۰ھ میں ہوا کس نوعیت کا تھا؟

(ہم انشاء اللہ ''حج'' کے تحت اس موضوع پر گفتگو کریں گے، تمتع کے احکام کی تفصیل بھی وہیں ذکر کی جائے گی)۔

تمثال

''تمثال'' کے معنی ''مجسمہ'' کے ہیں، ہر قسم کی تصویر کو بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

قدیم وجدید علماءِ اُمت کا مجسمہ کی حرمت پر اتفاق ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس سے بڑی شدت سے منع فرمایا ہے اور سخت مذمت کی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا جس گھر میں ایسے مجسمے ہوں، ان میں فرشتے داخل نہیں ہوتے،(۳) اور ایسے لوگ قیامت کے دن سب سے شدید عذاب میں مبتلا کئے جائیں گے۔(۴)

گذشتہ اُمتوں میں غالباً اس کی اجازت تھی جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے، لیکن یہی

(۱) السراجی فی المیراث ۳۲
(۲) ھدایہ ۲/۲۸۵، کتاب النکاح
(۳) بخاری شریف، حدیث نمبر ۵۹۴۹، باب التصاویر
(۴) بخاری شریف، حدیث نمبر ۵۹۵، باب عذاب المصورین یوم القیامة

چیز تھی، جو ان اُمتوں کے لئے شخصیت پرستی، شرک اور انبیاء کو خدا کا درجہ دینے کا ایک بڑا سبب اور ذریعہ ثابت ہوئی اور ہمیشہ بت پرستی کا ''باب الداخلہ'' بنتی رہی، اس لئے اسلام کی آخری شریعت ہونے کا تقاضا تھا کہ اس پر امتناع عائد کر دیا جائے کہ گمراہی کا یہ دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہو جائے۔

تنفیل

''تنفیل'' نفل سے ہے، ''نفل'' کے معنی زائد کے ہیں، اس طرح ''تنفیل'' کے معنی ''زیادہ عطا کرنے'' کے ہوئے۔

جنگ میں خصوصی انعام

فقہ کی اصطلاح میں ''تنفیل'' اس کو کہتے ہیں کہ سربراہ مملکت کی جانب سے فوجیوں یا کسی خاص فوج کے لئے مالِ غنیمت کا کچھ حصہ، یا جو اس کے ہاتھوں قتل ہوا اس کا ذاتی سامان (سلب) بہ طور انعام مختص کر دیا جائے (۱) ــــ اس طرح کے انعامات مقرر کئے جا سکتے ہیں، رسول اللہ ﷺ فوج کے آگے چلنے والے دستہ (بدو) کو جو دشمن سے نبرد آزما ہو جائے حاصل شدہ مالِ غنیمت کا چوتھائی حصہ اور واپس ہوتے ہوئے فوج کے پیچھے رہنے والے دستہ (قفول) کو ایک تہائی دیا کرتے تھے، (۲) غزوہ بدر کے موقع سے آپ ﷺ نے ایک تلوار حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بطور انعام مرحمت فرمائی، جو ''ذوالفقار'' سے موسوم ہے۔ (۳)

اس لئے حسب ضرورت ''امیر'' کے لئے اس قسم کا ترغیبی اعلان کرنا مستحب ہے، البتہ یہ انعام ''قتل مباح'' پر ملے گا، ناجائز قتل جیسے عورت، یا نابالغ بچہ وغیرہ کے قتل پر سپاہی اس کا حقدار نہ ہوگا۔ (۴)

تمیمہ

عربوں میں اسلام سے پہلے یہ رواج تھا کہ لوگ بچوں کو نظر بد سے بچانے کے لئے ان کے گلے میں ایک ڈوری ڈال دیا کرتے تھے، اسی کو ''تمیمہ'' کہا جاتا تھا، (۵) موجودہ زمانہ میں جو تعویذات استعمال کئے جاتے ہیں، وہ ''تمیمہ'' ہی کی صورت ہے، اسی سے دوسری قریبی صورت ''جھاڑ پھونک'' کی ہے، ''جھاڑ پھونک'' کو حدیث میں ''رقیہ'' کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے، آیات قرآنی اور اللہ تعالیٰ سے دعاء کے ذریعہ جھاڑ پھونک بہت سی حدیثوں سے ثابت ہے، اور اس کے جائز ہونے پر قریب قریب تمام ہی علماء کا اتفاق ہے، گو بعض روایتوں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس عمل کو بہت زیادہ پسند نہیں فرماتے تھے، جن حدیثوں سے جھاڑ پھونک کا جواز معلوم ہوتا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت عائشہؓ کو حکم فرمایا کرتے تھے کہ نظر بد کے دفعیہ کے لئے جھاڑ پھونک کیا کرو۔ (۶)

۲- حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ان کے یہاں ایک باندی تھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے چہرے پر زردی محسوس کی، آپ ﷺ نے حکم فرمایا کہ اس پر

(۱) ابو علی نسفی، طلبۃ الطلبہ
(۲) ترمذی، عن عبادہ بن صامت، حدیث نمبر: ۱۵۶۱، کتاب السیر
(۳) ترمذی، عن ابن عباس، حدیث نمبر: ۱۵۶۱، کتاب السیر
(۴) الدر المختار علی هامش الرد ۳/۳۹-۲۳۸
(۵) النهایہ لابن الیر ۱/۱۹۷
(۶) مسلم ۲/۲۲۳، باب استحباب الرقیۃ من العین

نظر بد ہے، اس لئے اس کو جھاڑ پھونک کی جائے۔(۱)

۳ - حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مارگزیدہ کو جھاڑ پھونک کرنے کی اجازت دی ہے۔(۲)

بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے جھاڑ پھونک کرنے کو ناپسند فرمایا ہے، اور اس کو خلاف توکل قرار دیا ہے، **من اکتوی او استرقی فھو بریئ من التوکل.** (۳)

لیکن روایات کے مجموعی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام سے پہلے کثرت سے ایسے جھاڑ پھونک مروج تھے، جن میں مشرکانہ الفاظ اور خیالات پائے جاتے تھے، اسی لئے حضور اکرم ﷺ نے ابتداء میں اس سے منع فرمایا تھا، لیکن بعد میں مشرکانہ الفاظ نہ ہوں تو اس کی اجازت مرحمت فرمادی تھی، حضرت جابرؓ کی روایت میں صراحت موجود ہے کہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ آپ ﷺ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمایا ہے اور مجھے بچھو جھاڑنا آتا ہے؟ اس پر آپ ﷺ نے یہ کہتے ہوئے اجازت مرحمت فرمائی کہ جو اپنے بھائی کو فائدہ پہونچانا چاہے اسے پہونچانا چاہئے۔(۴) لیکن یہ اجازت اسی وقت ہوتی تھی جب آپ ﷺ کو اطمینان ہوجاتا کہ اس میں مشرکانہ فکر وخیال کی آمیزش نہیں ہے، چنانچہ عوف بن مالک اشجعی راوی ہیں کہ ہم زمانۂ جاہلیت میں جھاڑ پھونک کیا کرتے تھے، ہم نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں سوال کیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جھاڑ پھونک کے کلمات میرے سامنے پیش کرو، اگر ان میں کلمات شرک نہ ہوں تو جھاڑ پھونک میں مضائقہ نہیں، (۵) خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بعض مریضوں کو دعاء پڑھ کر پھونکنا ثابت ہے، (۶) حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ وہ بھی مُردوں کو یہی دعاء پڑھ کر پھونکا کرتے تھے۔(۷)

دوسرا مسئلہ گلے میں تعویذ وغیرہ لٹکانے کا ہے، اس سلسلہ میں بھی حدیثیں مختلف ہیں، زیادہ تر روایتیں اس کی ممانعت کو ظاہر کرتی ہیں، چند روایتیں ملاحظہ ہوں:

۱- حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا، جو "تمیمہ" لٹکائے اللہ اس کے مقصد کو پورا نہ کرے، **من یعلق التمیمة فلا اتم اللہ له.** (۸)

۲- آپ ﷺ کی خدمت میں نو آدمیوں کی ایک جماعت آئی، آپ ﷺ نے آٹھ سے بیعت لی اور ایک سے بیعت نہیں لی، وجہ دریافت کی گئی تو ارشاد فرمایا کہ اس نے "تمیمہ" لٹکا رکھا ہے، تو اس نے توڑ دیا، پھر آپ ﷺ نے بیعت لی اور فرمایا، جس نے "تمیمہ" لٹکایا، اس نے شرک کیا، **من علق التمیمة فقد اشرک.** (۹)

(۱) مسلم ۲/۲۲۳، باب استحباب الرقیة من العین
(۲) حوالۂ سابق
(۳) ترمذی ۲/۲۵، نیز ملاحظہ ہو: بخاری ۲/۸۵۶
(۴) مسلم ۲/۲۲۴، باب الرقیة
(۵) حوالۂ سابق، ابوداؤد ۲/۵۴۲، باب فی تعلیق التمائم
(۶) ابوداؤد ۲/۵۴۳
(۷) بخاری ۲/۸۵۵، باب رقیة النبی
(۸) مسند احمد بسند صحیح، مجمع الزوائد ۵/۱۰۳، باب فیمن یعلق التمیمة او نحوھا
(۹) مجمع الزوائد ۵/۱۰۳

۳- ایک صاحب حضرت معبدؓ کے پاس عیادت کے لئے گئے اور عرض کیا کہ آپ کچھ تعویذ وغیرہ لٹکا کیوں نہیں لیتے؟ فرمایا کہ موت اس سے زیادہ قریب ہے، میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس نے کوئی چیز لٹکائی وہ اسی کے سپرد کر دیا جاتا ہے، من علق شیئا و کل الیہ۔ (۱)

۴- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ سلم نے ایک شخص کے بازو پر پیتل کا چھلہ دیکھا، آپ ﷺ نے اظہار افسوس کرتے ہوئے پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کیا، واہنہ (۲) والی بیماری کی وجہ سے لگایا ہے، آپ نے فرمایا کہ جو چیز تمہاری "کمزوری" (وہن) میں اضافہ کرے اسے نکال پھینکو، اگر اس کے رہتے ہوئے تم کو موت آئی تو تم کامیاب نہ ہوگے۔ (۳)

تاہم ابوداؤد شریف کی ایک روایت سے لکھے ہوئے تعویذ کا جواز بھی معلوم ہوتا ہے، لکھ کر گلے میں لٹکانا خود حضور کے قول وفعل سے ثابت نہیں، البتہ صحابی رسول عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے ثابت ہے کہ جو بچے اپنی تمیز کو نہیں پہونچے ہوتے تھے، اور غالباً جھاڑ پھونک کے مسنون الفاظ ادا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے، وہ ان کے گلے میں دعائیہ کلمہ لکھ کر لٹکا دیتے تھے، روایت ملاحظہ ہو:

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ علیہ وسلم کان یعلمهم من الفزع کلمات اعوذ بکلمات اللہ التامة من غضبه و شر عباده و من همزات الشیاطین و ان یحضرون و کان عبداللہ بن عمرو یعلمهن من عقل من بنیه و من لم یعقل کتبه فیعلقه علیه۔ (۴)

حضرت عبداللہ بن عمرو العاصؓ سے روایت ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ صحابہؓ کو خوف کے موقع پر " اعوذ بکلمات اللہ التامةمن غضبه وشرعباده ومن همزات الشیاطین وان یحضرون " پڑھنے کی تعلیم فرمایا کرتے تھے، چنانچہ حضرت عبداللہ اپنے بڑے اور سمجھدار بچوں کو اسے سکھلاتے اور چھوٹے و ناسمجھ بچوں کے گلے میں لکھ کر لٹکا دیا کرتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے اس عمل کی بنا پر سلف کی ایک جماعت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جھاڑ پھونک کرنے کی طرح تعویذ لکھ کر گلے میں لٹکانا بھی جائز ہے اور اس کا حکم بھی وہی ہے جو حکم جھاڑ پھونک کا گذر چکا ہے کہ اگر مشرکانہ کلمات نہ ہوں تو جائز ہے، مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے:

فاعلقه علیه ای علقه فی عنقه، فیه دلیل جواز کتابة التعویذ و الرقی وتعلیقها۔ (۵)

فاعلقه علیه یعنی اسے (لکھی ہوئی عبارت کو) بچے

(۱) مجمع الزوائد ۱۰۳/۵، اس کی سند میں محمد بن ابی لیلیٰ ہیں جو ثقہ اور حافظہ کے اعتبار سے کمزور سمجھے جاتے ہیں۔

(۲) " واهنه " مونڈھوں اور بازوؤں سے گذرنے والی ایک رگ کو کہتے ہیں، غالباً اسی رگ کی بیماری کو واہنہ کہا جاتا ہے۔

(۳) حوالۂ سابق، بحوالہ ابن ماجه و مسند احمد

(۴) ابوداؤد ۵۴۳/۲، باب کیف الرقی

(۵) بذل المجهود ۱۰/۵

کے گلے میں ڈال دیتے ۔اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ تعویذ کا لکھنا جائز ہے، اور اس کا گردن میں ڈالنا بھی درست ہے۔

نیز شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے شرح مشکوٰۃ میں لکھا ہے:

والتمائم جمع تمیمة، واں مہرہ ہا کہ زناں در گردن اولاد خود بیاویزند واعتقاد کنند کہ آں دفع چشم زخم کند و درآویختن تعویذ در گردن دبستن در بازو نیز بعضے علماء راسخن است، اما آں سندے از حدیث عبداللہ بن عمرو است کہ اورا وعا برائے دفع بے خوابی آموختہ بود وے رضی اللہ عنہ اولاد خود را کہ کلاں بودند بیاموخت وخرداں را در نوشتہ در گردن آویخت۔(۱)

تمائم تمیمہ کی جمع ہے، اور وہ مہرے ہیں جن کو عورتیں اپنی اولاد کی گردنوں میں ڈالتی ہیں اور یہ اعتقاد رکھتی ہیں کہ یہ نظر بد کو دور رکھتے ہیں، تعویذ بازو یا گردن میں ڈالنے کے بارے میں بعض علماء کو اعتراض ہے، مگر حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو بے خوابی کے دفع کے لئے دعاء سکھلائی تھی، حضرت ابن عمروؓ اپنی بڑی اولاد کو یہ سکھلا دیا کرتے اور چھوٹے بچوں کی گردنوں میں تعویذ بنا کر ڈال دیا کرتے۔

عالمگیری میں ہے:

واختلف فی الاسترقاء بالقرآن نحوان یقرأ علی المریض والملدوغ وأن یکتب فی ورق ویعلق أویکتب فی طست فیغسل ویسقی المریض فاباحه عطاء ومجاهد وابو قلابه وکرهه النخعی والبصری کذا فی خزانة الفتاوىٰ ...... ولابأس بتعلیق التعویذ ولکن ینزعه عند الخلاء والقربان . (۲)

قرآن کے ذریعہ جھاڑ پھونک، "جیسے مریض یا ڈسے ہوئے شخص پر قرآن پڑھنا یا کاغذ پر لکھ کر لٹکا دینا یا طشت میں لکھ کر دھو کر مریض کو پلایا جانا" میں اختلاف ہے، عطاء، مجاہد اور ابو قلابہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور نخعی اور حسن بصری مکروہ کہتے ہیں، خزانۃ الفتاویٰ میں ایسا ہی لکھا گیا ہے، تعویذ لٹکانے میں کوئی حرج نہیں، لیکن قضاء حاجت اور ہم بستری کے وقت نکال لے۔

نیز علامہ شامی ناقل ہیں:

اختلف فی الاستشفاء بالقرآن بأن یقرأ علی المریض اوالملدوغ الفاتحة اویکتب فی ورق ویعلق علیه اوفی طشت وغسل ویسقی وعن النبی صلی الله علیه وسلم انه کان یعوذ نفسه وعلی الجواز عمل الناس الیوم وبه وردت الآثار ولابأس بأن یشد الجنب والحائض التعاویذ علی العضد إذا کانت ملفوفة . (۳)

قرآن کے ذریعہ شفاء حاصل کرنے میں اختلاف ہے، حصول شفاء کی صورت یہ ہے کہ مریض یا ڈسے ہوئے

(۱) اشعة اللمعات ۵۷۲/۳
(۲) فتاویٰ عالمگیری ۳۵۶/۵
(۳) ردالمحتار ۲۳۲/۵

شخص پر سورۂ فاتحہ پڑھی جائے یا لکھ کر گلے میں لٹکائی جائے یا طشت میں لکھ کر اس کا دھون پیا جائے، رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ وہ اپنے آپ کے لئے اللہ سے پناہ چاہتے تھے ــــ اب لوگوں کا عمل جواز پر ہے اور اسی کے مطابق آثار وارد ہیں، جنبی اور حائضہ کو بازو پر تعویذ باندھنے میں کوئی قباحت نہیں بشرطیکہ تعویذ ملفوف ہو۔

گویا اگر تعویذ کے کلمات مشرکانہ نہ ہوں تو حضرت عبداللہ بن عمرو ؓ کے عمل سے ایک حد تک اس کی گنجائش نکلتی ہے اور اسی کی طرف فقہاء کا رجحان ہے۔ واللہ اعلم

تعویذ پر اجرت

تعویذ پر اجرت لینے کو عام طور پر فقہاء نے جائز قرار دیا ہے، اس پر یہ روایت دلیل ہے کہ صحابہؓ کی جماعت سفر پر تھی، وہ قبائل عرب میں سے ایک قبیلہ پر اترے اور ان سے مہمان نوازی کی خواہش کی، مگر ان لوگوں نے میزبانی سے انکار کیا، اتفاق کہ سردار قبیلہ کو سانپ نے ڈس لیا، لوگ صحابہؓ کی خدمت میں گئے کہ کوئی جھاڑ پھونک سے واقف ہو تو جھاڑ پھونک کردے، بعض صحابہؓ نے کہا میں جھاڑ پھونک کرسکتا ہوں، لیکن چونکہ تم لوگوں نے ہماری میزبانی سے انکار کردیا تھا، اس لئے اجرت لئے بغیر یہ کام نہیں کریں گے، پھر بکری کے ایک ریوڑ پر معاملہ طے ہوا، صحابہؓ نے سورہ فاتحہ پڑھ کر مارگزیدہ شخص پر دم کئے اور وہ صحت مند ہوگیا، مگر ابھی صحابہؓ نے احتیاطاً بکریاں استعمال نہیں کیں، حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں لے کر آئے اور سارا ماجرا کہہ سنایا، آپ ﷺ نے نہ صرف اس کو حلال قرار دیا، بلکہ ان کی طمانینت خاطر کے لئے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ اس میں حصہ میرا بھی لگاؤ، (۱) اسی حدیث کی بنا پر عام طور پر محدثین اور فقہاء نے جھاڑ پھونک پر اجرت کو جائز قرار دیا ہے، امام نوویؒ نے اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق بتایا ہے، (۲) فقہائے متاخرین نے تعویذ اور گنڈے کو بھی چونکہ جھاڑ پھونک کے حکم میں رکھا ہے، اس لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے تعویذ پر بھی اجرت کی اجازت دی ہے۔

خیال ہوتا ہے کہ ان فقہاء کے دور میں غالباً جھاڑ پھونک، تعویذ اور گنڈے کو بزرگوں نے آج کی طرح کاروبار اور ذریعۂ روزگار نہیں بنایا ہوگا، موجودہ دور میں بعض لوگ اسے جس طرح کا پیشہ اور ذریعۂ معاش کا درجہ دے چکے ہیں، وہ نہایت خسیس اور مروت کے خلاف کام نظر آتا ہے، جس حدیث سے اجرت کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے، اس میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ یہ اجرت غیر مسلموں سے لی گئی تھی اور وہ بھی اس بنیاد پر کہ ان لوگوں نے ضیافت سے انکار کردیا تھا، حالانکہ اس زمانہ میں عام گذرگاہوں پر دکانوں کی عدم موجودگی اور ہوٹل وغیرہ نوعیت کی کوئی چیز نہ پائے جانے کی وجہ سے مسافر قافلہ کو بھی مقامی آبادی کی میزبانی کے سوا خوراک کی ضروریات پوری کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہیں تھا، حدیث میں خود اس کی صراحت موجود ہے کہ مقامی لوگوں کے ضیافت سے انکار کرنے کی وجہ سے ہی حضرات صحابہؓ نے ان سے اجرت وصول کی تھی۔

پھر یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جہاں جھاڑ پھونک کی اجازت دی، وہاں یہ بات بھی واضح فرمادی کہ اس کا مقصد محض نفع رسانی ہونی چاہئے، کوئی اور

(۱) بخاری ۲/۵۶-۸۵۵، باب النفث فی الرقیۃ

(۲) شرح مسلم ۲/۲۲۴، باب جواز اخذ الاجرۃ علی الرقیۃ من القرآن

مقصد اس سے متعلق نہ ہو، من استطاع منکم أن ینفع اخاہ فلینفعھا۔(۱)

تعویذ اور گنڈے میں بعض بے احتیاطیاں

آج کل تعویذ گنڈوں کے کام کرنے والے بعض ایسی باتوں کا ارتکاب کر گذرتے ہیں جو شرعاً جائز نہیں، مثلاً غیر محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی، یا ان کے جسم کو ہاتھ لگانا، یا ان کو دیکھنا، یہ قطعاً جائز نہیں، اسے طبی علاج پر قیاس نہ کرنا چاہئے طبی علاج کا تعلق محسوسات سے ہے، اور اس کے لئے بعض دفعہ جسم کو ہاتھ لگانا یا بیماری کے حصہ کو دیکھنا ضروری ہوتا ہے، جھاڑ پھونک اور تعویذ بنیادی طور پر اللہ تعالیٰ سے صحت یابی کے لئے دعاء کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ خدا انسان کی ہر بیماری اور ہر تکلیف سے آگاہ ہے، چھو کر یا دیکھ کر کسی خاص حصہ کو متشخص کرنے کا محتاج نہیں، هذا ماعندی و الله اعلم بالصواب .

تناجش

''نجش'' کے معنی اصل میں ابھارنے اور برانگیختہ کرنے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں ''تناجش'' یہ ہے کہ سامان خریدکرنا تو ہو مگر محض اس لئے کہ دوسرا خریدار اس کی قیمت بڑھا کر بولے بڑھ بڑھ کر قیمت بولی جائے (۲) جیسا کہ بسا اوقات ''نیلام''، اور ''ڈاک'' میں مصنوعی طور پر قیمتیں بڑھائی جاتی ہیں، بعض لوگوں نے مبیع کی مبالغہ آمیز تعریف کو بھی ''نجش'' قرار دیا ہے۔(۳)

آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے (۴) اس لئے تمام علماء کے نزدیک یہ کام حرام اور سخت گناہ کا باعث ہے، اگر تاجر اور اس کی مشترکہ سازش ہے تو دونوں اور اگر تاجر کا تعلق نہ ہو تو بولی بولنے والا گنہگار ہوگا، البتہ بیع جائز، لیکن مکروہ ہوگی۔(۵)

تنحنخ (کھانسنا)

کھانسنے کو کہتے ہیں ـــــ جان بوجھ کر نماز میں کھانسنا مکروہ ہے، بلا ارادہ اور مجبوراً کھانسنے میں کوئی مضائقہ نہیں، نماز پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔(۶)

یہاں تک کہ اگر بلا عذر اس طرح کھانسے کہ مسلسل کھانسیوں سے لفظ بن جائے تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی۔(۷)

(تفصیل خود صلوٰۃ میں مذکور ہوگی)۔

تنجیز

''تنجیز'' کے معنی نقد اور حاضر ہونے کے ہیں، ایک حدیث میں سکوں کی سکوں سے خرید و فروخت کی ممانعت کرتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کے الفاظ اس طرح منقول ہیں: الا ناجزاً بناجز .

(سوائے اس کے کہ دونوں طرف سے نقد پیشکش ہو)۔

(۱) مسلم شریف ۲۲۴/۲
(۲) شرح نووی علی مسلم ۳/۲
(۳) حوالۂ سابق
(۴) بخاری عن ابی ہریرہ، مسلم عن ابن عمر، کتاب البیوع
(۵) شرح مسلم للنووی ۳/۲، ہدایہ ۵۰/۳
(۶) فتاویٰ عالمگیری ۵۶/۱
(۷) ہدایہ ۱۱۴/۱، باب مایفسد الصلاۃ ومایکرہ فیھا

اسی لئے کسی شرط کے بغیر فی الفور طلاق دینے کو ''تنجیز'' اور ایسی طلاق کو ''طلاق منجز'' کہتے ہیں، اس کے مقابلہ ''تعلیق'' اور مشروط طلاق کے لئے ''طلاق معلق'' کا لفظ بولا جاتا ہے، طلاق منجز کی وجہ سے عورت پر فوراً طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

تنقیح مناط

کسی خاص واقعہ میں کوئی حکم دیا گیا ہوتا ہم شریعت اس حکم کو اسی واقعہ کے ساتھ مخصوص کرنا نہیں چاہتی ہے، بلکہ اس کو ایک قاعدہ کلیہ بنانا چاہتی ہے، پھر اس واقعہ خاص میں مختلف اوصاف ہیں، جن میں بعض علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور بعض نہیں رکھتے، مجتہدان کے درمیان سے اس مناسب وصف کو ڈھونڈ نکالتا ہے، جس سے وہ حکم متعلق ہونا چاہئے، اس کا نام ''تنقیح مناط'' ہے۔

مثلاً عہد رسالت میں دیہاتی نے اپنی بیوی سے دن میں جماع کرلیا تو آپ ﷺ نے اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا، اس واقعہ میں کئی باتیں جمع ہوگئی ہیں، اس شخص کا دیہاتی ہونا، اس کا اہل یعنی عاقل وبالغ ہونا، اس کا جان بوجھ کر اس طرح کا عمل کرنا، یا رمضان میں ہونا، اب سوال یہ ہے کہ ان میں کون سا وصف ہے، جس کی وجہ سے آپ ﷺ نے کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا، تو امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ نے اس وصف کو علت بنایا کہ اس شخص نے قصداً رمضان کا روزہ توڑ لیا، اس لئے اب جس طور بھی کوئی شخص قصداً اور عمداً روزہ توڑ لے اس پر کفارہ واجب ہوگا، امام شافعیؒ واحمدؒ نے یوں تنقیح کی کہ اس کا رمضان میں جماع کرنا کفارہ واجب ہونے کا سبب ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص رمضان میں جماع کرلے تو کفارہ واجب ہوگا، کھاپی کر روزہ توڑ لے تو واجب نہ ہوگا۔(۱)

توافق

فرائض کی ایک اصطلاح ہے، جس میں ایک عدد کم اور دوسرا عدد زیادہ کا ہو، کم والا عدد زیادہ والے کو تقسیم کرکے ختم تو نہیں کرسکتا ہو، مگر کوئی تیسرا عدد ان میں سے دونوں کو تقسیم کردے، جیسے آٹھ اور بارہ کہ یہ دونوں ایک دوسرے کو اس طرح تقسیم نہیں کرسکتے کہ وہ بالکل ختم ہوجائے، البتہ چار کا عدد ان دونوں کو تقسیم کرسکتا ہے۔(۲)

توی

مال ہلاک ہوجانے کو کہتے ہیں ـــــ فقہ کی کتابوں میں ایک مسئلہ ''حوالہ'' کا آتا ہے، حوالہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مقروض کی قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری اس طرح قبول کرلے کہ مقروض بریٔ الذمہ ہوجائے، اصول یہ ہے کہ اس کے بعد صاحب قرض مقروض سے مطالبہ کا کوئی حق نہیں رکھتا، بلکہ کلیتاً اس کا ذمہ دار تیسرا شخص ہوجاتا ہے، جس نے یہ ذمہ داری قبول کی ہے، ہاں اس وقت مقروض سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے کہ جب اس کو اپنے حق کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہوجائے فقہاء کے الفاظ میں ''ان یتوی حقه''۔

یہ حق کا ضائع ہونا (توی) امام ابوحنیفہؒ کے یہاں دو

(۱) معارف السنن ۱/۶۳
(۲) السراجی فی المیراث ۳۳

صورتوں میں ہوگا، ایک اس وقت جب ذمہ داری قبول کرنے والا انکار کر جائے کہ اس نے ایسی کوئی ذمہ داری قبول کی ہے اور صاحب قرض اس موقف میں نہ ہو، کہ اپنا دعویٰ ثابت کر سکے، دوسرے وہ اس طرح مفلس اور قلاش ہو کر مر رہا ہو کہ نہ کوئی جائداد چھوڑ کر جا رہا ہو اور نہ کسی کو ان حقوق کے لئے کفیل اور ذمہ دار بنا کر، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں ایک اور صورت ہے، وہ یہ کہ قاضی زندگی ہی میں اس کی معاشی ابتری کے پیش نظر اسے مفلس قرار دیدے۔(۱)

توجیہ

لغوی معنی کسی خاص سمت میں متوجہ ہونے یا کرنے کے ہیں:

فقہ کی کتابوں میں قریب الموت آدمی کے لئے ''توجیہہ'' کا ذکر ملتا ہے، یعنی آدمی موت کے قریب ہو جائے تو اس کو دائیں کروٹ پر اس طرح لٹانا چاہئے کہ چہرہ قبلہ کی سمت ہو، یہ اس وقت ہے جب اس میں کوئی مشقت نہ ہو، اگر اس طرح کروٹ کرنے میں مشقت اور تکلیف ہو تو ضروری نہیں ہے،(۲)

(قریب موت کی علامات کا ذکر ''احتضار'' کے تحت کیا جا چکا ہے)

خود رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے بشیر بن براء بن معرور کو موت کے وقت قبلہ رخ کرنے کا حکم فرمایا جو قبیلہ بنو سلمہ سے تعلق رکھتے تھے اور وہ پہلے شخص تھے جن کو موت کے قریب قبلہ کی طرف کیا گیا۔(۳)

تورک

''ورک'' کے معنی سرین کے ہیں، اس لئے سرین پر بیٹھنے کو ''تورک'' کہتے ہیں۔

نماز میں بیٹھنے کا طریقہ

امام مالکؒ کے یہاں نماز میں قعدۂ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں سرین پر بیٹھا جائے گا، یعنی تورک کیا جائے گا، ان کی دلیل عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نماز کی سنت یہ ہے کہ دائیں پاؤں کو کھڑا رکھا جائے، بایاں پاؤں دوہرا کر لیا جائے اور سرین کے بائیں حصہ پر بیٹھا جائے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں دونوں ''قعدہ'' میں دایاں پاؤں کھڑا رکھا جائے گا اور بایاں پاؤں بچھا کر اسی پر سرین رکھی جائے گی، اس طریقہ کو ''افتراش'' کہتے ہیں اور یہ طریقہ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ قعدۂ اولیٰ میں ''افتراش'' کیا جائے گا اور قعدۂ اخیرہ میں ''تورک''، اور یہ تفصیل ابوحمید ساعدی کی اس روایت سے ثابت ہے کہ جس میں حضور ﷺ کی نماز کا طریقہ بتایا گیا ہے۔

اس طرح امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ نے ایک ایک روایت کو ترجیح دی ہے، امام شافعیؒ نے دونوں میں موافقت کی صورت پیدا کی ہے، اور امام ابن جریر طبری اس کو اختیار پر محمول کرتے ہیں کہ یہ دونوں ہی صورتیں یکساں ہیں۔(۴)

''تورک'' میں چونکہ پردہ زیادہ ہے، اس لئے عورتوں کے

---

(۱) قدوری ۱۳۱، درمختار علی ہامش الرد ۲۹۲/۴

(۲) فتاویٰ ہندیہ ۱/۸۰، الفصل الاول فی المحتضر

(۳) المعتصر من المختصر ۱/۱۰۴، فی توجیه المحتضر القبلة

(۴) بدایة المجتهد ۱/۱۳۵، مختصر الام للمزنی ۱۵

لئے امام ابوحنیفہؒ کے یہاں بھی ''تورک'' ہی بہتر ہے۔(١)

توریہ

''توریہ'' یہ ہے کہ بولنے والا اپنی بات سے خلاف ظاہر مفہوم مراد لے، جس کی اس میں گنجائش پائی جاتی ہو، ضرورتاً اس انداز کی گفتگو کرنا درست ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جب ان کی قوم نے تہوار میں چلنے اور عید منانے کی خواہش کی تھی، تو انہوں نے جواب دیا، ''انی سقیم'' (صٰفٰت:٨٩) ''میں بیمار ہوں'' یہ گویا ایک طرح کا ''توریہ'' ہی تھا جس میں قلبی تکلیف اور دلی رنج کا اظہار مقصود تھا، غزوات میں رسول اللہ ﷺ کا یہی طریقہ تھا کہ جہاں کا قصد ہوتا دوٹوک لفظوں میں وہاں کا نام نہیں لیتے، مبہم انداز میں کہتے کہ ''فلاں طرف کا قصد ہے'' (٢) ہجرت کے موقع سے جب آپ ﷺ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ مدینہ تشریف لا رہے تھے، ایک شخص نے آپ ﷺ کے بارے میں دریافت کیا کہ کون ہیں؟ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہادی ہیں، جو مجھے راہ بتاتے ہیں۔(٣) بعض لوگوں نے سمجھا کہ عربی زبان میں ''ہادی'' قافلہ کو راستہ بتانے والے کو بھی کہتے تھے، یہ ''توریہ'' تھا، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا مقصود تھا کہ مجھے آخرت اور حق کی راہ دکھاتے ہیں۔

توکیل

توکیل کے معنی دوسرے کو وکیل اور ذمہ دار بنانے کے ہیں، ہر ایسے معاملے میں توکیل درست ہے جس کو انسان خود انجام دینے کا حق رکھتا ہو، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم ابن حزام رضی اللہ عنہ کو قربانی کا جانور خریدنے کے سلسلے میں وکیل بنایا(٤) اسی طرح حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کو بھی ایک دفعہ جانور خریدنے کا وکیل بنایا ہے(٥) اس کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے نکاح کا وکیل عمر ابن ابی سلمہؓ کو بنایا۔

نزاعی معاملات میں بھی اگر کوئی شخص عدلیہ میں کسی کو اپنی طرف سے وکیل بنائے تو درست ہے، سوائے حدود و قصاص کے، ان سنگین سزاؤں میں صاحب واقعہ کی موجودگی ضروری ہے ـــــ وکیل اسی شخص کو بنایا جا سکتا ہے، جو اس معاملے کو سمجھتا ہو اور اس کو انجام دے سکتا ہو۔(٦)

(مسائل کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''وکالت'' اور ''وکیل'')

تولیہ

کسی چیز کو اسی قیمت میں فروخت کرنے کا نام ہے، جس میں خریدی گئی ہے ـــــ خود حدیث سے اس کا ثبوت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا ''تولیہ'' شرکت اور اقالہ (بیع توڑ دینا) برابر ہے، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں (٧) ''بیع تولیہ'' ایسی ہی چیز میں درست ہے، جس میں کسی ''مثلی چیز'' کو قیمت بنایا گیا ہو۔

اسی طرح خرید و فروخت کرنے کے معاملہ میں ضروری ہے کہ بیچنے والا ٹھیک وہی قیمت بتائے جس میں اس نے خرید کی

(١) ھدایہ ٩٣/١
(٢) بخاری، عن عبدالرحمن ٦٣٣/٢
(٣) بخاری ٣١٩/١، حدیث نمبر ٣٩١١
(٤) ابو داؤد ٤٨٠/٢، باب فی المضارب یخالف
(٥) حوالۂ سابق
(٦) ملخص از: ھدایہ ١٧٩/٣، باب الوکالۃ
(٧) الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ ٥٥، بحوالہ مسند عبدالرزاق

ہے، اگر زیادہ قیمت بتادے، پھر بعد کو خریدار کو اس کی اطلاع ہو تو اتنی مقدار قیمت میں سے کم کردی جائیگی، مثلاً کہا کہ یہ سامان دس روپے میں میں نے خرید کیا ہے، اور دو روپے نفع کے ساتھ بارہ روپے میں فروخت کر رہا ہوں، اب اگر بعد کو معلوم ہوا کہ اس نے اُسے سات ہی روپے میں خریدا ہے تو اسے تین روپے واپس کرنے ہوں گے۔

واضح ہو کہ سامان خریدنے کے بعد اس میں جو مزید پیسے خرچ ہوئے ہوں، مثلاً کپڑا خریدا اور اسے سلایا، کھانے کی چیزیں خریدیں اور قلی کے ذریعہ اپنی منزل تک لایا، تو اس میں آمد و رفت پر جو اخراجات صرف ہوئے اس کو جوڑ کر قیمت بنا سکتا ہے، مثلاً پانچ روپے میں کوئی چیز لی اور اس پر مزید ایک روپیہ خرچ ہوا تو یوں کہے کہ یہ سامان چھ روپے میں پڑا، اور یہ بیع تولیہ ہی ہوگی۔(۱)

تہجد

رات گئے جاگنے اور بیدار ہونے کو کہتے ہیں،(۲) ''تہجد'' ایک اہم ترین نماز ہے، آنحضور ﷺ کے لئے تو خصوصی طور پر ''فرض'' تھی (۳) مگر اُمت کے لئے مسنون اور بے پناہ اجر و ثواب کی حامل ہے، اس نماز کے لئے حدیث میں ''تہجد'' کا لفظ بھی آیا ہے (۴) اور زیادہ تر ''صلوٰۃ لیل'' کا، آپ ﷺ نے فرمایا یہ نماز صالحین کا طریقہ رہا ہے، اللہ سے قربت کا، گناہوں سے بچنے کا اور برائیوں کے کفارہ ادا کرنے کا ذریعہ ہے (۵) حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کہ یہی نصف شب کا وقت ہوتا ہے، جب پروردگار اپنے بندوں سے بہت قریب ہوتا ہے، اس لئے اگر ہو سکے تو تم اس وقت اللہ تعالیٰ کو یاد کیا کرو (۶) اور یہ کہ اللہ کے نزدیک محبوب ترین نماز حضرت داؤد علیہ السلام کی ہے اور وہ نصف شب میں نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔(۷) رسول اللہ ﷺ کا معمول تھا کہ ابتدائی شب میں سو جاتے اور اخیر حصہ میں بیدار ہو کر مصروف عبادت ہوتے۔(۸)

نماز تہجد کے لئے کوئی خاص تعداد متعین نہیں ہے، کم سے کم دو رکعت پڑھی جائے گی، حضور اکرم ﷺ سے دو رکعت بھی ثابت ہے، (۹) چار رکعت بھی (۱۰) کبھی چھ اور آٹھ بھی (۱۱) اور بعض احادیث سے آپ ﷺ کا دس رکعت پڑھنا بھی معلوم ہوتا ہے (۱۲) ان نمازوں میں اکثر آپ ﷺ لمبی قرأت فرماتے، ایک دفعہ تو چار رکعت میں البقرہ، آل عمران، النساء اور مائدہ یا انعام مکمل پڑھی، (۱۳) رکوع اور سجدہ بھی طویل فرماتے۔(۱۴)

(۱) ملخص از : ھدایہ ۵۵/۳، باب المرابحہ والتولیہ
(۲) مختار الصحاح
(۳) بنی اسرائیل ۷۹
(۴) بخاری ۱۵۱/۱، کتاب التھجد
(۵) ترمذی ۹۸/۱، باب ماجاء فی فضل صلاۃ اللیل
(۶) ترمذی ۱۰۰/۱، باب نزول الرب
(۷) بخاری ۱۵۲/۱
(۸) بخاری ۱۵۴/۱، عن عائشہؓ
(۹) ترمذی، حدیث نمبر ۴۳۷، باب صلاۃ اللیل
(۱۰) ابوداؤد ۱۵۴/۱، عن حذیفہؓ
(۱۱) بخاری ۲۵۴/۱، باب صلاۃ اللیل
(۱۲) مسلم عن زید بن خالد جھنی، علامہ کشمیریؒ نے ذکر کیا ہے کہ بعض روایات میں ۱۲/اور ۱۴/رکعت کا بھی ذکر ہے، لیکن محدثین کو اس کی اسناد میں کلام ہے، العرف الشذی مع الترمذی ۱۰۱/۱
(۱۳) مسلم ۲۵۴/۱، باب صلاۃ اللیل
(۱۴) مسلم عن ابن عباس

(تہجد کی جماعت کے لئے ملاحظہ ہو: جماعت)

تیامن

''یمین'' کے معنی دائیں کے ہیں، اسی سے ''تیامن'' ہے، جس سے مراد کسی کام کو دائیں حصہ سے کرنے کے ہیں، رسول اللہ ﷺ ہر اچھی چیز کے دائیں حصہ سے آغاز کو پسند فرماتے تھے، مثلاً وضو وغیرہ پاکی حاصل کرنے میں پہلے دائیں حصہ کو دھونا، کنگھی کرتے وقت پہلے دائیں جانب کنگھی کرنا اور پہلے دائیں پاؤں میں جوتا پہننا،(۱) اور جوتا نکالنے میں پہلے بائیں پاؤں سے نکالا جائے ، (۲) انگوٹھی بھی دائیں ہاتھ میں پہننی چاہئے، حضور اکرم ﷺ کا یہی عمل تھا۔(۳)

اسی طرح کھانے کے لئے دائیں ہاتھ کا استعمال (۴) پہلے دائیں آنکھ میں سرمہ لگانا (۵) اور کپڑے پہنتے وقت پہلے دایاں ہاتھ اور پاؤں داخل کرنا (۶) آداب میں داخل ہے۔ مسجد میں داخل ہوتے ہوئے پہلے دایاں پاؤں رکھے اور نکلتے ہوئے بعد میں دایاں پاؤں نکالے۔(۷) جب کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے ہوئے بعد میں دایاں پاؤں رکھے، اور نکلتے ہوئے پہلے نکالے، جیسا کہ بعض احادیث کے عموم سے معلوم ہوتا ہے۔(۸)

کئی آدمی بیٹھے ہوں اور کوئی چیز تقسیم کی جائے تو بہتر ہے کہ دائیں جانب سے بالترتیب تقسیم عمل میں آئے (۹) اور اگر ایک شخص کے پاس کوئی چیز ہو، جو ایک سے زیادہ آدمی کو نہ دی جاسکتی ہو تو دائیں جانب والا زیادہ مستحق ہے، چنانچہ حضور اکرم ﷺ نے اسی بنا پر ایک دفعہ اپنا بچا ہوا دودھ ایک دیہاتی کو دیا، جو دائیں جانب تھے، اور ابو بکر ؓ کو نہ دے سکے، جو بائیں طرف تھے۔(۱۰)

تیمّم

اسلام ایسا فطری دین ہے، جس میں کہیں کوئی ایسا حکم نہیں دیا گیا ہے، جو انسان کے لئے ناقابل تحمل اور اس کی صلاحیت اور قوت سے زیادہ ہو، تیمّم اسی کی ایک نظیر ہے، بعض چیزیں ایسی ہیں کہ شریعت میں ان کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے، اسی طرح کچھ اور باتیں ہیں، جن کے پیش آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، وضو اور غسل دونوں کے لئے پانی کا استعمال ناگزیر ہے، لیکن بعض حالات میں آدمی کے لئے اس کا استعمال ممکن نہیں ہوتا، ایسے مواقع کے لئے شریعت نے ''تیمّم'' کی گنجائش رکھی ہے، تیمّم کے سلسلے میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت نازل ہوئی:

''اگر تم بیمار یا سفر کی حالت میں ہو، یا تم میں سے کوئی قضاء حاجت کر کے آیا ہو یا بیوی سے ہم بستری کی ہو، پھر تم کو پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے اس طرح تیمّم کرو کہ اپنے چہروں اور ہاتھوں کا مسح کرو ، بلاشبہ اللہ معاف کرنے والا اور درگذر

(۱) شمائل ترمذی ۶　　(۲) حوالۂ سابق

(۳) حوالۂ سابق　　(۴) ابوداؤد ، عن ابن عمر ۵۳۰/۲

(۵) جوتا پہننے میں آپ کا یہ معمول صراحتاً منقول ہے، بخاری کتاب اللباس ، حدیث نمبر ۵۸۵۴

(۶) المغنی ۱۰۹/۱　　(۷) بخاری ۴۸۰/۲، عن انس بن مالک

(۸) اعلاء السنن بہ حوالہ مسند احمد عن حفصہؓ، حدیث نمبر ۳۵۲، (۳۵۰/۱) (۹) شمائل ترمذی:۱۳، باب ماجاء فی صفة شراب رسول اللہ ﷺ

(۱۰) ترمذی :۱۱/۲، باب ماجاء ان الایمن احق بالشرب

کرنے والا ہے''۔(النساء:۴۳)

تیمم کے معنی ارادہ کرنے کے ہیں، شریعت میں پاکی کے ارادہ سے پاک مٹی سے چہرہ اور ہاتھوں کا مسح کرنے کو کہتے ہیں۔

فرض اور سنتیں

تیمم میں تین چیزیں فرض ہیں، سب سے پہلے نیت کرنا پھر دونوں ہاتھ مٹی پر مار کر چہرہ پر اس طرح مَلنا کہ کہیں بال برابر جگہ باقی نہ رہے، تیسرے دوبارہ ہاتھ مار کر دونوں ہاتھوں کو کہنیوں سمیت اسی طرح ملنا ــــ ''نیت'' سے مراد یہ ہے کہ کسی ایسی عبادت کے لئے تیمم کی نیت کی جائے، جو بجائے خود مقصود ہے، اور اس کے لئے وضو کرنا بھی ضروری ہے، مثلاً نماز، سجدۂ تلاوت، اگر کسی ایسی چیز کے لئے تیمم کیا، جو خود مقصود نہیں بلکہ محض دوسری عبادتوں کے لئے وسیلہ ہے، مثلاً قرآن کا چھونا، قبروں کی زیارت، مردہ کی تدفین وغیرہ، تو اس سے نماز نہیں پڑھی جاسکتی، اسی طرح ایسی عبادتیں جو ہیں تو مقصود مگر ان کے لئے وضو ضروری نہیں ہوتا، جیسے زبانی قرآن مجید پڑھنا، اس کی نیت سے کیا گیا تیمم بھی نماز کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

تیمم کے مسح میں پلکوں کا اوپری حصہ بھنویں، واڑھی کے بال اور کان کا درمیانی حصہ، ناک کے دونوں سوراخ کے درمیان کی دیوار کا ظاہری حصہ اور انگلیوں کا خلال بھی داخل ہے، اور انگوٹھی کا نکالنا بھی ضروری ہے، تیمم میں ضروری ہے کہ کم از کم تین انگلیوں سے مسح کیا جائے تین سے کم انگلیوں سے مسح کرنا کافی نہیں۔

تیمم میں شروع میں ''بسم اللہ'' کرنا، زیادہ مٹی لگ گئی ہو تو اس کو جھاڑ دینا، پہلے دایاں، پھر بایاں ہاتھ مَلنا اور داڑھیوں کا خلال کرنا مسنون ہے۔

کن چیزوں سے تیمم جائز ہے؟

پاک مٹی کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہر ایسی چیز سے تیمم کیا جاسکتا ہے، جو جلانے کی وجہ سے پگھلے نہیں اور خاکستر نہ بنے، اس طرح لوہا، سونا، چاندی، اور لکڑی وغیرہ سے تیمم درست نہ ہوگا کہ پہلی تین چیز پگھل جاتی ہیں اور لکڑی راکھ بن جاتی ہے۔ جن چیزوں سے تیمم جائز ہے، ان میں ریت، پتھر، کنکر، مٹی کی خام یا پختہ اینٹ وغیرہ داخل ہے، لکڑی پر اگر غبار پڑا ہو تو اس پر بھی تیمم ہوسکتا ہے، یہاں تک کہ اگر خود اپنے جسم پر ریت پڑ گئی ہو اور ''اعضاءِ تیمم'' چہرہ اور دونوں ہاتھ کو اچھی طرح مَل لیا گیا تو کافی ہے۔

تیمم کی شرطیں

تیمم کب جائز ہوگا؟ ان کی شرطوں کا حاصل یہ ہے کہ دو صورتوں میں تیمم کیا جاسکتا ہے، اول اس وقت جب پانی موجود ہی نہ ہو۔ دوسرے پانی موجود تو ہو مگر اس کا استعمال کسی وجہ سے ممکن نہ ہو، مثلاً بیماری بڑھ جانے کا یا بیمار پڑ جانے کا اندیشہ ہو، یا راستہ میں کسی دشمن یا درندہ کا خطرہ ہو، یا یہ خطرہ ہو کہ ٹرین کھل جائے گی، اور وہ پکڑ نہ سکے گا۔

پانی موجود نہ ہونا اس وقت سمجھا جائے گا جب پانی ایک میل یا اس سے زیادہ دوری پر ہو، یا پانی تو پاس ہی ہو، مگر ڈول وغیرہ نہ ہونے کی وجہ سے نکالنا ممکن نہ ہو، یا تھوڑا سا پانی ہو کہ اگر وضو کرلے تو پینے کا پانی نہ رہے گا، یا ٹرین اور ہوائی جہاز وغیرہ میں ہو اور اندر پانی دستیاب نہ ہو، تو ان تمام صورتوں میں تیمم درست ہوگا۔

پانی کے استعمال سے مجبور ہونا اس وقت سمجھا جائے گا جب بیمار پڑ جانے، یا بیماری بڑھ جانے کا قوی اندیشہ ہو، محض وہم اور شبہ کی وجہ سے تیمم درست نہ ہوگا، نزلاوی مزاج والوں کو چاہئے کہ سرد پانی موافق نہ آتا ہو تو گرم پانی سے وضو اور غسل کریں۔

نواقض تیمم

۱- جن چیزوں کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے انہیں سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے۔

۲- جن چیزوں کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے، وہ بھی تیمم کو توڑ دیتی ہیں۔

۳- اگر پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا تھا تو پانی ملتے ہی تیمم ٹوٹ جائے گا۔(۱)

۴- اگر کسی اور عذر کی وجہ سے تیمم کیا تھا، تو جونہی وہ عذر ختم ہوگا تیمم بھی جاتا رہے گا۔

تیمم غسل کا بھی بدل ہے

جس طرح وضو کے بجائے تیمم کیا جاسکتا ہے، اسی طرح غسل کی جگہ بھی، اور اس کا تیمم بھی اسی طرح ہوگا، چنانچہ قرآن کی مذکورہ آیت میں بیوی سے مباشرت کے بعد بھی ضرورتاً تیمم کو کافی قرار دیا گیا ہے اور احادیث میں بھی اس کا ثبوت ہے۔

ٹرین میں تیمم

تیمم کن چیزوں سے کیا جاسکتا ہے؟ اس کا ذکر کیا جاچکا ہے، لہٰذا ٹرین کی لکڑی اور لوہے کی دیوار پر تیمم درست نہ ہوگا، البتہ اگر اس پر غبار موجود ہو تو تیمم کیا جاسکتا ہے، یہی حکم بس کا ہے، اسی طرح اگر ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ نہ پانی ہی میسر ہو اور نہ مٹی، اور نماز کا وقت ختم ہونے تک اترنے یا مٹی یا پانی ملنے کا بھی امکان نہ ہو تو ایسے آدمی کو چاہئے کہ بلا وضوء وغسل نماز ادا کرلے اور بہتر ہے کہ بعد میں نماز لوٹا لے، ایسے آدمی کو "فاقد الطهورين" کہا جاتا ہے۔(۲)

دیگر فقہاء کی رائیں

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک کسی نماز کے لئے اس کا وقت داخل ہونے کے بعد ہی تیمم کیا جاسکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور بعض فقہاء کے یہاں وقت آنے کی کوئی قید نہیں ہے، ابن رشد نے بھی اس مسئلہ میں امام مالکؒ کی رائے پر امام ابوحنیفہؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے —— امام شافعیؒ کے یہاں خالص "پودہ خیز" مٹی سے ہی تیمم درست ہوگا، امام احمدؒ کے اقوال کسی قدر مختلف ہیں، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل میں تو ایسی مٹی سے تیمم کرنا چاہئے جو پودوں کو بار آور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، لیکن اگر ایسی مٹی میسر نہ ہو تو گرد وغبار سے اور زمین شور سے بھی تیمم کیا جاسکتا ہے،(۳) امام مالکؒ کے یہاں سطح زمین پر آنے والی تمام چیزوں کنکری، گرد و مٹی وغیرہ سے اور امام ابوحنیفہؒ کے یہاں "جنس ارض" سے جس کی تفصیل گذر چکی ہے —— امام مالکؒ کے یہاں ہر نماز کے لئے علاحدہ تیمم کرنا ہوگا۔(۴)

○ ○ ○ ○

---

(۱) یہ تمام مسائل فتاویٰ عالمگیری ۱/۱۳-۱۶، خلاصۃ الفتاویٰ ۱/۳۱-۳۹، قدوری ۱۰-۱۱، ابواب تیمم سے ماخوذ ہیں۔

(۲) فاقد الطہورین کے احکام میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، "طہارت" کے تحت ان کا ذکر ہوگا۔

(۳) المغنی ۱/۳۲۶-۳۲۴، بہ تحقیق عبداللہ بن عبدالمحسن ترکی (۴) بدایۃ المجتہد ۱/۶۵-۷۴، کتاب التیمم

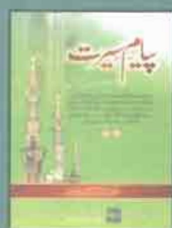
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی دیگر کتب



آسان اور سلیس اردو زبان میں قرآن مجید کا ترجمہ اور مختصر تشریح، جس میں مستند احادیث کی روشنی میں قرآنی تعلیمات کو واضح کیا گیا ہے، انبیاء اور ان کی اقوام سے متعلق واقعات کے ذیل میں دعوتی نکات اور سبق آموز پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے، قرآن مجید سے مستنبط ہونے والے شرعی احکام اور خاص کر جدید مسائل پر توجہ دی گئی ہے، اہل مغرب کی جانب سے پھیلائی جانے والی غلط فہمیوں کو دور کیا گیا ہے اور عصر حاضر کے غیر اسلامی اور نادرست افکار و نظریات کے بارے میں قرآن مجید کے موقف کی وضاحت کی گئی ہے۔



کتاب ھذا میں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے جدید فقہی، سماجی، میڈیکل اور جدید مسائل کو ذکر کیا ہے، مستند حوالہ جات کے ساتھ تمام نئے مسائل کا حل، سہل زبان، عام فہم اسلوب، بوجہ اختصار کے عام لوگوں کے لیے اور حوالوں کے اہتمام اور مدلل بحث کے ساتھ علما اور ارباب افتاء کے لیے استفادہ کو عام و تام کر دیا ہے۔ (۲ جلدوں پر مشتمل ۵ جلدیں)



جس میں مطالعہ سیرت کا طریقہ، نبوت کی ضرورت، انسانیت کو سیرت محمدی ﷺ کی حاجت، سیرت محمدی ﷺ کے امتیازی پہلو، رسول اللہ ﷺ کی ما قبل نبوت زندگی، مکی زندگی اور مدنی زندگی کے حالات کے علاوہ موجودہ حالات کے پس منظر میں سیرت کے مختلف اہم واقعات سے حاصل ہونے والی رہنمائی، نیز آپ ﷺ کے اخلاق حسنہ اور بحیثیت امت رسول اللہ ﷺ کے حقوق پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ زبان آسان، اسلوب دلچسپ اور عام فہم۔



راہِ عمل (بیانات کا مجموعہ)

پیش نظر کتاب میں موجودہ حالات میں مسلمانوں کو ذمہ داریوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور اسلام سے متعلق پھیلی ہوئی غلط فہمیوں پر، اور جدید و قدیم مسائل، اور دینی و عصری تعلیم کی اہمیت پر بصیرت مندانہ تبصرہ کیا گیا ہے۔ (۵ حصے، ۲ جلدوں میں)

زمزم پبلشرز

9789699145223 07186

E-mail:zamzampublisher@gmail.com
Web:www.zamzampublishers.com
www.facebook.com/zamzampublisher